CLASSICI DI FILOSOFIA E PEDAGOGIA
COLLEZIONE DIRETTA DA MICHELE LECCE

XVII

S. TOMMASO

L'ANIMA UMANA

a cura di
GIUSEPPE MAZZONI

"LA SCALIGERA"
Casa Editrice – VERONA – Vicolo Chiodo, 8
Anno 1941 - XIX

LINEAMENTI DI FILOSOFIA E PEDAGOGIA - di M. Goretti.

Il volume comprende l'intero programma di filosofia e pedagogia, la Dottrina del Fascismo con commento, la Carta della Scuola con commento, sufficienti cenni della Letteratura infantile, l'Esame dei programmi delle Scuole elementari ed infine un Dizionarietto filosofico con i termini più comuni della disciplina filosofica.

L. 13.15

BREVE INTRODUZIONE ALLO STUDIO DELLA FILOSOFIA - di G. Giulietti.

Ha lo scopo di dare al giovane, che si inizia nello studio della filosofia, la conoscenza esatta delle espressioni più semplici ed elementari, che sono come le parole in cui essa parla; nonchè una chiara concezione dei suoi scopi e delle sue finalità, e prepararsi così a comprenderne l'intimo valore.

L. 4.—

RIASSUNTI DI ECONOMIA E DI DIRITTO - di M. Lecce.

Breve ma chiara ed esauriente trattazione del programma di Economia e di Diritto; aggiornata con le recenti istituzioni fasciste; utilissima per la preparazione agli Esami di Stato.

L. 5.25

N. B. - *Non trovando i nostri testi [illegible] Vostro Libraio, potrete averli subito versando l'importo sul Conto Corrente Postale N. 9/9280 della Casa Editrice « La Scaligera » Verona.*

Coll. 3.66.18

COLLEZIONI
E
46
18
BIBLIOTECA CIVICA
BERTOLIANA - VICENZA

S. TOMMASO

L'ANIMA UMANA

Estratti dalla " Somma Teologica „

A CURA DI
GIUSEPPE MAZZONI

" LA SCALIGERA „
Casa Editrice — VERONA — Vicolo Chiodo, 8
Anno 1941 - XIX

Proprietà Letteraria

PREFAZIONE

Vero gigante del pensiero, S. Tommaso non si lascia avvicinare senza un certo timore. L'opera sua, quella che lo impone davvero incondizionatamente all'ammirazione di tutti i secoli e cioè la « Somma Teologica », frutto della piena maturità del suo genio, è così vasta e ad un tempo così organica che sembra temerario qualsiasi tentativo di riduzione scolastica. Spezzettare è mortificare.

Ridurre una sinfonia di Beethoven ad una sola delle parti che la costituiscono sarebbe mutilarla; presentarla poi nel misero contenuto di alcune battute anche le più belle sarebbe addirittura una profanazione.

Esistono tuttavia delle antologie musicali e nessuno può mettere in dubbio il loro valore. Non danno, non possono nè pretendono dare una conoscenza perfetta del compositore, presentano appena qualche raggio della bellezza delle sue creazioni, raggio che si trasforma in energia motrice e spinge irresistibilmente ad avvicinare l'intera opera dell'artista per meglio conoscere l'una e l'altra ed innalzare al perfetto godimento della visione estetica.

La « Somma Teologica » è una grandiosa sinfonia, forse la più grandiosa che umana creatura abbia innalzata al Creatore. I limiti di una lettura filosofica per le scuole medie permettono di coglierne appena alcune note. Ho creduto opportuno scegliere quelle intorno all'anima umana. L'oracolo delfico: « Conosci te stesso » è un imperativo categorico non solo per l'eroico

sublime Socrate, ma per chiunque sente davvero la propria razionalità.

Possa il presente volumetto stimolare alla più profonda, diligente, sincera conoscenza del proprio io, tutti coloro che ne faranno oggetto di studio.

Non presento una sintesi nè un florilegio della « Somma Teologica », ma solamente le « Questioni 75-76 » intorno all'anima umana; non le presento mutilate, come si suol fare, ma nella loro integrità perchè l'alunno deve conoscere non solo la dottrina ma anche il metodo dell'Aquinate, liberato però dalle sue formule stereotipate che ricordo nell' Introduzione. Poichè inoltre la dottrina completa intorno all'anima umana comprende non solo l'essenza ma anche le facoltà e l'operare, ho creduto opportuno mettere in appendice, in brevissima sintesi, il contenuto delle « Questioni 77-89 » per dare un' idea sia pure pallidissima di quel che può chiamarsi l' Antropologia tomistica.

Ho omesso la bibliografia perchè copiosissima oltre ogni dire e in tutte le lingue, ma specialmente in latino, francese, tedesco, italiano.

Nell' Introduzione dopo un brevissimo cenno biografico ho preferito dire una parola su S. Tommaso paladino dei veri *diritti della ragione di fronte alle intemperanze dei mistici e dei puri logici e cogliere l'anima umana nel pensiero pretomistico.*

Nel tradurre ho seguito il testo « De Rubeis, Billuart et Aliorum » nell'edizione 1932 della Casa Editrice Marietti.

GIUSEPPE MAZZONI

INTRODUZIONE

I - CENNI BIOGRAFICI. — La vita di S. Tommaso si svolge dal 1225 (1) al 1274. Nato nel Castello di Rocca Secca da Landolfo, conte di Aquino, e dalla contessa Teodora, Tommaso, appena quinquenne, fu affidato ai Benedettini di Montecassino. Nel 1236 passò a Napoli per continuare e coronare la sua formazione intellettuale. Nello studio e nella preghiera sentì maturarsi la sua vocazione religiosa e nel 1244, dopo quattr'anni di vita universitaria, chiese di vestire l'abito di San Domenico.

Le violente opposizioni dei familiari lo costringono a lasciare Napoli, e nell'autunno del 1245 lo troviamo a Parigi discepolo di Alberto Magno che seguì a Colonia nel 1248 e dal quale dovette separarsi nel 1252 per ritornare nuovamente a Parigi e assumere l'insegnamento. Nel 1260 fu chiamato a Roma da Urbano IV e vi restò fino al 1269. Fu questo il periodo più fecondo della sua vita. Cominciò infatti e condusse a termine l'opera prodigiosa chiamata: *Catena d'oro* (2), i « Commentari di Aristotele », la « Somma Contro i Gentili » ed iniziò la « Somma Teologica ». Nel 1269 lo troviamo per la terza volta a Parigi fino al 1272 anno in cui ritornò a Napoli. Nel 1274 si mise in viaggio per recarsi

---

(1) L'anno preciso della nascita è incerto, il 1225 presenta maggiore probabilità.

(2) In quest'opera una sessantina tra Padri e Scrittori Ecclesiastici della Chiesa Greca e Latina sono chiamati a turno con ordine perfetto e meravigliosa opportunità e pertinenza per spiegare letteralmente e misticamente i Quattro Evangeli.

al Concilio di Lione; malato, si fermò a Fossanova ove moriva il 7 marzo, lasciando un numero di opere veramente sorprendente specialmente se si tiene conto della sua vita breve e tutta assorbita dall'insegnamento e dalle esigenze della vita claustrale.

II - FORMAZIONE DEL SUO PENSIERO. — Profondamente convinto dello sviluppo e del progresso organico del sapere lungo i secoli, S. Tommaso non appartiene al numero di coloro che pretendono cavar tutto dal proprio cervello e trascurano quanto è stato elaborato dal passato, ma prima ancora che venisse formulato lo storicismo sente in sè una profonda coscienza storicistica; perciò con la più alta scrupolosità scientifica egli avvicina tutte le fonti, profane e sacre, del sapere, non per farsene semplice ripetitore ma per tutto vagliare e tutto poi comporre in una meravigliosa sintesi che è la più organica, la più personale, la più geniale che al suo tempo poteva concepirsi.

Queste fonti sono per il sapere profano anzitutto Aristotele ed i suoi commentatori greci e arabi (quali Porfirio, Temistio, Simplicio, Alessandro di Afrodisia, Avicenna, Averroè, Avicebron, Mosè Maimonide), Platone ed il Neoplatonismo come pure i classici antichi. Per il sapere sacro invece abbiamo come fonti anzitutto la Sacra Scrittura e la Patristica greca e latina come pure gli scrittori della scolastica primitiva, i teologi del suo secolo, le definizioni conciliari, il Diritto Canonico e il Diritto Romano.

Di Aristotele S. Tommaso si mostra il più profondo, il più completo e più retto conoscitore ed interprete; i suoi commenti che abbracciano gli scritti aristotelici più importanti, s'impadroniscono del pensiero dello Stagirita e lo mettono in una luce così pura, piena e armoniosa che giustamente è stato detto: « fra Aristotele visto in Aristotele e Aristotele visto in S. Tommaso v'è quella stessa differenza che trovasi fra una città vista al bagliore delle torce portate dagli uomini e la stessa città vista sotto i raggi del sole mattutino » (1). Purificando il Maestro

(1) Jac. Maritain, *Introduction Générale à la Philosophie*, pag. 77.

dalle false interpretazioni arabe, correggendolo ed integrandolo ne farà il canale per eccellenza della metafisica cristiana perchè in suprema armonia con le più profonde esigenze della ragione.

Studiando Aristotele, S. Tommaso ha imparato a conoscere, a giudicare Platone, a superare il platonismo dell'agostinismo ed a rimanere immune da ogni tendenza neoplatonica che la pratica degli scritti mistici dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita e di quelli di Proclo e di Witelo avrebbe potuto introdurre nella sua formazione filosofica. E' la sua eccezionale cultura aristotelica che gli farà sommamente apprezzare Boezio, l'ultimo romano nei primi lontani albori della scolastica.

La sua formazione teologica poi è frutto di uno studio assiduo della Sacra Scrittura e della Patristica. Della prima egli rivela una straordinaria familiarità dovuta alle sue profonde meditazioni in cui vibra la fede più viva ed il misticismo più delicato ad un tempo e più robusto. Molto vasta è egualmente la sua conoscenza dei Padri che cita con vera esuberanza sempre però con tatto e finezza. Anche i Padri greci, specialmente San Giovanni Crisostomo e S. Cirillo Alessandrino, poco noti al suo tempo, gli sono familiari fino a lasciare una profonda impronta nella sua « Cristologia » e nella sua « Sacramentaria ».

Degli scrittori della scolastica primitiva conosce e cita S. Anselmo, Ruperto di Deutz, S. Bernardo, Gilberto Porretano, Alano di Lilla, i Vittorini e più di ogni altro Pietro Lombardo, il « Magister Sententiarum » che commenterà, come soleva farsi al suo tempo. I contemporanei costituiscono ugualmente il suo pane quotidiano per approvarne o combatterne la dottrina. Non vi troviamo il nome ma un semplice *quidam* secondo l'uso del tempo, ciò nonostante, le personalità di cui si parla vengono benissimo individuate.

Anche i classici antichi, anche i poeti hanno trovato posto nella sua formazione intellettuale e le citazioni di Ovidio, Terenzio, Orazio, Cesare, Cicerone, Sallustio, Seneca, Strabone e di molti altri allargano l'orizzonte della sua cultura e le danno un certo carattere umanistico.

Di fronte poi alle fonti del suo pensiero, S. Tommaso, com'è già stato accennato, dà prova di un serio criterio storico

perchè nell'utilizzarle stabilisce uno studio comparativo e, pur mostrandosi sempre rispettoso verso il pensiero altrui, sa giudicare con giudizio indipendente. Giustamente la sua intelligenza è stata paragonata al *bacino di un lago che raccoglie in sè da ogni parte tutte le acque, inabissa nelle sue viscere tutto ciò che queste seco travolgono e forma alla superficie uno specchio limpido e tranquillo nel quale si riflette meravigliosamente l'azzurro del cielo* (1).

III - IL DISAGIO INTELLETTUALE DEL SUO TEMPO. — Il secolo di S. Tommaso si inizia con la piena affermazione del Cristianesimo, la cui linfa vitale scorre benefica in tutte le manifestazioni della vita. Nell'ordine intellettuale il movimento filosofico è in piena efficienza e prepara il suo massimo splendore. Ecco però affacciarsi il pericolo di una profonda crisi con l'ondata dello spirito greco attraverso il pensiero arabo, giudaico, alessandrino. Questo nuovo soffio che invade l' Occidente è un'arma a doppio taglio perchè se contiene elementi di grande vitalità presenta anche tossici capaci di compromettere definitivamente il pensiero cristiano. Aristotele appassionava maestri e alunni, non era tuttavia il genuino Aristotele; le più strane interpretazioni arabe e giudaiche erano ritenute come puro aristotelismo e seguirle sembrava imperioso dovere nonostante la loro stridente contraddizione con le esigenze della fede. Per salvarsi si distingueva il filosofo dal credente. Vano palliativo. Una mente che si rispetta non può accettare così bugiardo sdoppiamento. S' imponeva certamente il dovere di accogliere la sapienza antica, di ascoltare la parola del più grande pensatore pagano ma anche quello di adattarla alle supreme esigenze della sapienza cristiana mediante un profondo, serio, sereno e strenuo lavoro di interpretazione, revisione, integrazione.

Simile compito si presentava sommamente arduo specialmente per l' affermazione sempre più potente e intransigente della corrente mistica. Questa, riallacciandosi a S. Agostino e

(1) O. WILMANN, *Geschichte des Idealismus*, pag. 158.

a S. Bernardo e favorita dalla spiritualità francescana, spingeva l'esaltazione della fede fino al disprezzo della ragione e della scienza cui contestava ogni autonomia. Ai suoi occhi Aristotele comprometteva la fede e la compromettevano ugualmente tutti coloro che introducevano in teologia metodi e tesi aristoteliche. Questi erano ritenuti *fautori di novità perniciose, pensatori presuntuosi* che intendevano anatomizzare con il coltello della ragione persino la parola di Dio. Uomini di gran valore come S. Anselmo, Abelardo erano caduti nella intricata rete del razionalismo; senz'accorgersene si passava da ciò che si dimostra a ciò che si crede, si complicavano i problemi, si apriva la porta al dubbio, si lavorava a scardinare le basi granitiche della fede.

In mezzo a tanta confusione si invocava l'intervento dell'autorità. Questa in un primo momento esitò, finì tuttavia col vedere anch'essa in Aristotele un pericoloso amico anzi un nemico e lo proibì come testo di insegnamento in attesa di una revisione. Chi poteva essere il degno artefice di sì arduo e nobile lavoro?

Alberto Magno tenta di rendere intelligibile ai latini l'opera aristotelica e di assimilarne la sostanza ma si smarrisce: il suo metodo un po' fiacco, la sua esposizione abbastanza confusa ed il suo enciclopedismo affogavano i problemi senza risolverli. L'opera sua però non è vana ma prepara immediatamente il terreno all'immortale discepolo, al suo prediletto Tommaso.

Questi solamente riesce a purificare, correggere ed integrare Aristotele, a stabilire la perfetta armonia tra ragione e fede, a dare alla fede la più ferrea armatura razionale attraverso la metafisica aristotelica, metafisica della ragione stessa, e a far entrare la fede nel mondo dei filosofi con onore, dignità regale e suprema forza conquistatrice. In questa sua opera irta di difficoltà S. Tommaso piega, sì, Aristotele alle esigenze della fede senza però sconfessare la sua libera indagine e senza rinnegare sul suo terreno l'autonomia del pensiero puro ma penetrando più a fondo il vero spirito aristotelico e sviscerandone genialmente i princìpi fondamentali grazie alla luce della rivelazione. Perciò ci troviamo sempre di fronte all'aristotelismo, anzi di fronte al più autentico, al più puro, al più compiuto aristotelismo, a

quell'aristotelismo che finalmente raggiunge le più alte vette, quelle luminose vette cui aspirava naturalmente la linfa vitale delle sue radici, per lunghi secoli assopita, ignorata, soffocata.

IV - RAGIONE E FEDE. — Agitato dagli scolastici, l'annoso problema delle relazioni tra ragione e fede non riusciva a raggiungere la sua piena, chiara ed equilibrata soluzione poichè facilmente e generalmente si sacrificava qualcosa della ragione sull'altare della fede. S. Tommaso non può accettare cotesti vani sacrifici e si fa il gran rivendicatore dei diritti della ragione senza intaccare affatto le prerogative della fede; si distacca perciò dalla posizione anselmiana in cui scorge una confusione di contenuto, di princìpi, di metodo; abbandona ugualmente le diverse posizioni agostiniane incapaci di rispondere alle impellenti esigenze dell'anima contemporanea e ritiene assolutamente impossibile che ragione e fede si dissocino, si contradicano, si confondano; il pensatore però deve trovare la formula che salvi ad un tempo autonomia ed armonia.

E' dunque vana la pretesa dell'agostinismo platonico di includere la filosofia nella teologia, la ragione nella fede poichè si sacrifica l'autonomia della ragione; armonizzare non è sacrificare e neanche chiedere reciproche concessioni; questo sterile lavoro potrebbe aver appena un misero successo individuale, puramente contingente e di carattere piuttosto psicologico che metafisico.

La vera armonizzazione esige che ragione e fede abbiano ciascuna la propria autonomia col pieno diritto di affermarsi e svilupparsi secondo la propria legge; perciò bisogna metterle su due troni, a titolo diverso certamente e ad ineguale altezza, riconoscendo i diritti sovrani di entrambe, ciascuna nel proprio ordine, salvo poi a collegare i due ordini. Chiedere sacrifici all'una o all'altra sarebbe tradire Dio il quale è Dio ovunque nella Chiesa e nella natura, nel Verbo Rivelato e nello spirito umano. Quindi nessun sacrificio ma pieno riconoscimento di tutte le esigenze e della fede e della ragione e solo la verità come

sigillo della loro armonia. Essendo divina la fede non ha da temere il libero sviluppo della ragione nè questa ha nulla da temere da parte della fede perchè la loro comune origine ne assicura in anticipo la perfetta armonia purchè non si affermi come verità di fede ciò che non appartiene alla fede nè come razionalmente provato ciò che sarebbe semplice ipotesi o errore.

Da vero filosofo e da vero teologo S. Tommaso afferma dunque il pieno diritto e della ragione e della fede; filosofia e teologia sono per lui, secondo la felice espressione di Pietro Lasserre, *due zone nella traiettoria di uno stesso raggio di saggezza che discende dal cielo*. Si approfondisca pure con la ragione il contenuto della fede e si chieda in sede filosofica lume alla fede senza nulla compromettere, senza nulla confondere. Quest' atteggiamento non è a detrimento nè della fede nè della ragione ma conferisce ad entrambe il massimo splendore e rivela ad un tempo il più intelligente, più perspicace e più onesto teologo-filosofo.

Non basta tuttavia la teoria, è necessario che questa diventi realtà vissuta. S. Tommaso si mette all' opera e mostra in fatto e non più solamente in diritto che la fede non contraddice alla ragione pur trascendendola e che la ragione nulla ha da opporre alla fede che non possa essere più o meno facilmente battuto in breccia. Frutto del suo lavoro sarà precisamente la più vasta sintesi organica in cui risplende l' ordine razionale più intimo possibile fra i dati della fede e fra questi stessi dati e quelli dell' esperienza e della scienza. E' questo anzitutto l' immortale pregio della « Somma Teologica ».

V - LA « SOMMA TEOLOGICA ». — 1) Suo posto nella produzione filosofica-teologica di S. Tommaso. — Negli scritti dell'Aquinate si possono distinguere quelli nati con l' insegnamento accademico e pubblicati dopo essere stati esposti dalla cattedra e quelli che non sono frutto immediato del suo insegnamento. A questa seconda categoria appartiene la « Somma Teologica », l' opera più importante e più matura nella quale

tutto è stato logicamente, finemente e chiaramente pensato ed ordinato fino alle ultime diramazioni. Maestosa cattedrale gotica che sfida i secoli, preparata da una serie di grandi e piccoli lavori profondamente pensati, la « Somma » è giustamente ritenuta come l'esposizione sistematica più completa e più persuasiva di tutta la teologia scolastica e dei suoi fondamenti e presupposti filosofici.

2) Tempo e luogo della sua composizione. — Le conclusioni degli specialisti intorno al tempo ed al luogo della composizione della « Somma Teologica » sono diverse per mancanza di dati risolutivi. Secondo il Grabmann le tre parti sarebbero state composte negli anni 1266-1273 a Viterbo, a Parigi, a Napoli. Sorpreso dalla morte, l'Aquinate lasciò incompleto il suo capolavoro. Reginaldo da Piperno, suo « socius carissimus » e suo successore nella cattedra di Napoli scrisse il così detto *Supplementum* desunto dal « Commentario delle Sentenze ».

3) Scopo. — Scrivendo la sua « Somma Teologica » l'Aquinate si propose di esporre in una grande opera sistematica tutto il contenuto della religione cristiana nel senso più ampio. Vi discute perciò, sotto tutti gli aspetti, i fondamenti e i materiali biblici e patristici della scienza e della fede, ci presenta la dogmatica come un gran sistema speculativo in tutta la sua profondità, espone con inaudita ricchezza di particolari la morale cristiana anche nelle sue applicazioni giuridiche e sociologiche e, secondo il carattere dell'argomento, assegna un degno posto al Diritto Canonico, alla liturgia ed alla mistica cristiana.

L'Aquinate, inoltre, non intendeva darci solamente una esposizione scientifica del contenuto della fede ma la più grande unitaria visione speculativa con basi filosofiche metafisiche, psicologiche, etiche. A tale effetto utilizza con vera genialità la filosofia aristotelica senz'alcun danno per la dottrina tradizionale della Chiesa anzi illuminando di supremo splendore il meraviglioso connubio della ragione con la fede.

4) Metodo. — Facendo sua la tecnica espositiva scolastica contemporanea, S. Tommaso divide tutta la sua materia in tre

parti, queste a loro volta in questioni e le questioni in articoli. Ecco la struttura di ogni articolo. Il titolo enunzia l'argomento con la massima precisione ma in forma interrogativa; con un *videtur quod non* viene subito la serie delle obbiezioni contro la soluzione che l'Autore darà dell'argomento, mentre la formula *sed contra* presenta una prova in contrario, prova di autorità in genere e che contiene la soluzione dell'argomento; questa segue immediatamente con un *respondeo dicendum* e costituisce la parte più importante e decisiva dell'articolo poichè contiene la preparazione e la dimostrazione della soluzione; con un *ad primum ergo dicendum* si inizia la risposta alle obbiezioni proposte (1).

---

(1) Per comodità dell'alunno riportiamo integralmente nel suo testo latino l'articolo primo della Questione 75 oggetto del nostro studio:

UTRUM ANIMA SIT CORPUS.

Ad primum sic proceditur:

1. - Videtur quod anima sit corpus. Anima enim est motor corporis. Non autem est movens non motum; tum quia videtur quod nihil possit movere nisi moveatur, quia nihil dat alteri quod non habet, sicut quod non est calidum, non calefacit; tum quia si aliquid est movens non motum, causat motum sempiternum, et eodem modo se habentem, ut probatur. Quod non apparet in motu animalis, qui est ab anima. Sed omne movens motum est corpus. Ergo anima est corpus.

2. - Praeterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Non potest autem esse similitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non esset corpus non posset cognoscere res corporeas.

3. - Praeterea, moventis ad motum oportet esse aliquem contactum. Contactus autem non est nisi corporum. Cum igitur anima moveat corpus, videtur quod anima sit corpus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit quod anima simplex dicitur respectu corporis: «quia mole non diffunditur per spatium locis».

Respondeo dicendum quod ad inquirendum de natura animae oportet praesupponere quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt; animalia enim viventia dicimus, res vero inanimatas, vita carentes. Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi imaginationem trascendere non valentes, aliquod corpus ponebant: sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus nihil esse. Et secundum hoc animam aliquod corpus esse dicebant. Huius autem opinionis falsitas, licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur quo etiam communius et

Applicando magistralmente questa tecnica, l'Aquinate elimina ogni argomento superfluo e ci presenta lo svolgimento delle idee e delle dimostrazioni con meravigliosa semplicità, brevità e chiarezza; acuta e precisa è la sua soluzione; chiara, persua-

---

certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima; sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis et idem esset dicendum de aliis animae instrumentis. Sed primum principium vitae dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitae, sicut cor est principium vitae in animali; tamen aliquod corpus non potest esse primum principium vitae. Manifestum est enim quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus; alioquin omne corpus esset vivens aut principium vitae. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitae, per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus eius. Anima igitur quae est primum principium vitae, non est corpus sed corporis actus; sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.

Ad Primum ergo dicendum, quod cum omne quod movetur, ab alio moveatur quod non potest in infinitum procedere, necesse est dicere quod non omne movens movetur. Cum enim moveri sit exire de potentia in actum, movens dat id quod habet mobili, inquantum facit ipsum esse in actu. Sed, sicut ostenditur, est quoddam movens penitus immobile, quod nec per se nec per accidens movetur; et tale movens potest movere motum semper uniformem. Est autem aliud movens quod non movet motum semper se, sed movetur per accidens; et propter hoc non movet motum semper uniformem. Et tale movens est anima. Est autem aliud movens, quod per se movetur, scilicet corpus. Et quia antiqui naturales nihil esse credebant nisi corpora, posuerunt quod omne movens movetur et quod anima per se movetur, et est corpus.

Ad Secundum dicendum, quod non est necessarium quod similitudo rei cognitae sit actu in natura cognoscentis; sed si aliquid sit quod prius est cognoscens in potentia, et postea in actu; oportet quod similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis, sed in potentia tantum. Sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantum, unde non oportet quod in natura animae sit similitudo rerum corporearum in actu, sed quod sit in potentia ad huiusmodi similitudines. Sed quia antiqui naturales nesciebant distinguere inter actum et potentiam, ponebant animam esse corpus, ad hoc quod cognosceret omnia corpora; et quod esset composita ex principiis omnium corporum.

Ad Tertium dicendum, quod est duplex contactus; *quantitatis* et *virtutis*. Primo modo corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo corpus potest tangi a re incorporea quae movet corpus.

siva e sempre stabilita su saldo fondamento la sua dimostrazione; cerca anzitutto di ben assodare le premesse della sua conclusione e di mettere a nudo le radici e i presupposti dai quali scaturisce la sua tesi, rivelandosi ad un tempo valente didattico e metafisico. E' sempre la luce dei grandi princìpi metafisici che illumina i suoi passi anche nei più profondi misteri della fede. Questa luce tuttavia non crea nessun apriorismo perchè vivificata da un profondo senso storico-critico che tutto esamina con rara calma, serenità e oggettività, sviscera le teorie errate fin nelle loro più profonde radici e volentieri ne riconosce la parte di verità.

5) Contenuto. — La « Somma Teologica » comprende tre parti. « Nella Prima, dice lo stesso Aquinate, si tratta di Dio, nella Seconda del moto della creatura razionale verso Dio e nella Terza di Cristo il quale come uomo è per noi la via che conduce a Dio ». Vasto, profondo, completo trattato intorno all' Uomo-Dio ed alla Redenzione, la Terza Parte doveva abbracciare anche l' intera dottrina dei Sacramenti, ma la morte non permise l' attuazione del meraviglioso disegno. La Parte Seconda, il più grandioso armonico trattato che possa concepirsi dell' etica cristiana, si suddivide in due sezioni col nome di « Prima Secundae » e « Secunda Secundae ». La nostra lettura presenta due sole questioni della Prima Parte di cui diamo un breve schema per indicarne esattamente il posto nella geniale architettura dell' Angelico:

I - Natura e contenuto della Teologia, q. 1.

II - L' Essenza Divina, q.q. 2-26.

III - La Trinità delle Persone in Dio, q.q. 27-43.

IV - Processo delle Creature, q.q. 44-119.

1. Creazione e distinzione delle cose, q.q. 44-47.
2. Il Male, q.q. 48-49.
3. Il Puro Spirito, q.q. 50-64.
4. Il Mondo Inorganico, q.q. 65-74.

5. Il Mondo Organico - L' Uomo, q.q. 75-102.
   a) - *Natura dell' Uomo*, q.q. 75-89.
   b) - *Creazione dell' Uomo*, q.q. 90-102.
6. Il Governo del Mondo, q.q. 103-119.

VI - L'ANIMA UMANA ED IL PENSIERO PRETOMISTICO. — Nella sua « Somma Teologica » S. Tommaso partito da Dio giunge all'uomo dopo aver contemplato ed acutamente sviscerato il mondo del puro spirito e quello della pura materia. Questo suo volo sublime sulle ali dei supremi principî della Fede più sicura e della metafisica razionale più sana e più robusta lo aveva meravigliosamente armato e addestrato ad esplorare e cogliere nella sua vera realtà l'essere umano, sintesi spirito-materia.

La filosofia antica, nonostante gli sforzi dei suoi migliori pensatori non gli presentava una soluzione soddisfacente intorno a questa misteriosa sintesi. Privi della benefica luce della Rivelazione, i suoi tentativi non avevano raggiunto la sospirata meta. La filosofia cristiana a sua volta per quanto illuminata dalla Fede non riusciva a districare il secolare enigma: le mancava una ben quadrata metafisica. Fede e metafisica aspettavano il magico costruttore del loro benefico connubio.

1) L'ANIMA UMANA E LA FILOSOFIA ANTICA. — Poichè ciò che maggiormente colpisce l'attenzione umana è l'universo nella molteplicità dei suoi fenomeni, molteplicità spontaneamente attribuita al trasformarsi, al moltiplicarsi di una realtà originaria, la speculazione filosofica al suo primo destarsi si immerge nel problema dell'essere. Impegnando tutte le sue forze nell' indagare la natura e l'origine dell'universo il pensatore avverte che il suo io non può essere una cosa in mezzo a tante cose; il suo io si presenta ben distinto da tutto ciò che lo circonda, deve dunque avere una sua natura tutta propria. Realtà vivente non può confondersi col non-vivente; realtà pensante non può essere un vivente qualunque.

Qui tuttavia sorge l'arduo problema che tanto travagliò l'antichità: io che sono soggetto vivente pensante debbo forse attribuire ad un solo identico principio e tutte le funzioni organiche del mio essere e il pensiero il quale, per quanto presenti una certa dipendenza dal mio agire organico, dal mio sentire, si rivela tuttavia superiore ad ogni mia attività organica? In me non vi sarebbero forse due princìpi ben distinti ed irriducibili, uno causa delle mie attività organiche, l'altro invece causa del pensiero? La distinzione e l'irriducibilità degli effetti non impongono forse la distinzione dei princìpi?

La Scuola Pitagorica afferma senz'altro la presenza nell'uomo di due principi, uno corporeo, causa della vita organica, armonia ed equilibrio delle parti del corpo, con il quale nasce e muore; l'altro incorporeo, immortale e divino, causa del pensiero. Quest'ultimo sta nel corpo ma non ne segue la sorte perchè passa indefinitamente da un corpo all'altro anche di bestie.

In Eraclito poi e negli Eleati il dualismo psichico diventa tragico. Tra ragione e sensi vi è una radicale contrapposizione: la ragione smentisce i sensi, questi a loro volta smentiscono quella; bugiarda la ragione per Eraclito, bugiardi i sensi per gli Eleati. Le discussioni rendono più acuto il dissidio; si vorrebbe risolvere la contrapposizione ma dopo una breve tregua, più apparente che reale, il conflitto risorge e raggiunge la sua più drammatica espressione nell'incontro della sofistica con Socrate. L'eroico assertore dei diritti della ragione mentre cade vittima della nobile causa alla cui difesa ha consacrato generosamente tutte le sue forze, trasmette la sua fiaccola di verità al diletto discepolo, che filosofia e poesia trasporteranno in un mondo trascendente per cercarvi la soluzione dell'arduo problema.

Solamente nel mondo trascendente Platone crede di trovare un degno principio del nostro pensiero, un degno principio di tutto ciò che nella vita umana può esserci di grande, di nobile, di bello; fissa dunque questo mondo trascendente e, nuovo Prometeo, vi rapisce l'anima umana per rinchiuderla nel nostro corpo e affidarle la nostra esistenza. Il suo ardimento è dettato dal suo compito di fronte alla posizione del venerato maestro, quello, cioè, di dare un fondamento metafisico al concetto Socratico. Se

l'intelligibile, per sottrarlo ad ogni contingenza, dev'essere necessariamente entità sussistente in un mondo soprasensibile, iperuranico, anche chi intende l'intelligibile dev'essere figlio di questo mondo iperuranico e non del mondo della materia. L'anima umana è dunque entità immateriale, divina e la sua presenza nel corpo è dovuta ad un fallo.

Movimento, vita in ragione della sua essenza medesima, l'anima entrando nel corpo gli infonde movimento, vita e rimane per breve tempo come ospite divino, quasi pilota su nave o auriga su cocchio. Al suo entrare nel corpo inoltre perde la visione del mondo intelligibile e le si unisce un altro principio vitale, che dev'essere guidato e dominato, il principio irrazionale e mortale composto di due parti: l'impeto e l'appetito.

Finchè sta nel corpo, l'anima razionale si innalza alla visione dell'intelligibile dipendentemente dalla percezione del mondo fisico e deve ordinare la sua esistenza terrestre in modo che si stacchi sempre più dalla vita sensibile e dal mondo della materia e realizzi in sè una vita in perfetta armonia con il mondo delle Idee. Questa è la sua vera patria; per ritornarvi, però, dev'essere pienamente purificata da ogni colpa. Al termine di una prima esistenza terrestre, se ancora colpevole, dovrà reincarnarsi purchè non abbia commesso uno di quei gravissimi falli, che non ammettono purificazione ma la condannano ad un eterno supplizio.

L'ardita concezione del filosofo-poeta suscita entusiasmi ed in un primo momento avvince anche il positivo e freddo filosofo-realista, Aristotele. Questi nei suoi anni giovanili non solo accetta, ma accentua anche l'eterogeneità tra principio razionale e corpo e ritiene la presenza dell'anima nel corpo un orribile supplizio come quello a cui i pirati etruschi condannavano le loro vittime: restar legate, vive, a cadaveri in putrefazione.

Nella sua maturità invece, dopo un serio esame critico di quanto avevano insegnato i suoi predecessori e di quanto presentava l'esperienza, avviene un radicale cambiamento. L'anima nel corpo non è più come il pilota sulla nave o l'acqua nei pori di una spugna; tra corpo ed anima vi è intima compenetrazione, vi è ordine trascendentale e non eterogeneità, vi è relazione di potenza e atto, di materia e forma sostanziale perchè il vivente

è unità sostanziale e la vita attività immanente. Forma sostanziale *l'anima* è dunque *l'atto primo del corpo che ha la vita in potenza.*

Nell'universo, però, la vita presenta tre gradi: vegetativo, sensitivo, intellettivo. Al primo appartiene un triplice potere per cui il vivente si nutre, cresce e si riproduce; al secondo, oltre questo triplice potere, appartiene essenzialmente quello di sentire e di appetire ed anche, per gli esseri sensitivi più perfetti, quello di muoversi nello spazio; al terzo, infine, appartiene e tutto ciò che rivendicano il primo ed il secondo grado, anzi in modo più nobile ed inoltre, come proprio ed essenziale, il pensiero ed il volere.

Nell'uomo vi sono dunque tre vite, non vi sono però nè tre nè due anime ma una sola; vi è un solo principio vitale, il principio o anima razionale, causa ad un tempo formale delle attività razionali, virtuale invece delle attività sensitive e vegetative. La sola anima razionale basta per tutte le attività umane, qualunque possa essere la natura di queste, perchè ogni formalità di ordine superiore è capace di operare da sè tutto ciò che appartiene a formalità di ordine inferiore senza l'intervento delle medesime.

Questa meravigliosa nuova metafisica della vita sarebbe il definitivo superamento di ogni pluralismo psichico se difficoltà gnoseologiche da vincere non permettessero di fare entrare dalla finestra sia pure timidamente, di soppiatto e come un ladro, quanto è già stato energicamente scacciato dalla porta.

Oggetto del pensiero, infatti, dice Aristotele giustamente, è la realtà sensibile non nella sua concretezza ma nei suoi caratteri universali. L'intelligibile non è singolarità ma universalità; non è materialità ma immaterialità. Eppure il nostro principio razionale deve attingere nel sensibile, nel concreto e materiale il suo intelligibile. Come avverrà questa pesca miracolosa? Le rappresentazioni sensibili fornite dai nostri sensi sono intelligibilità in potenza. E il nostro potere razionale? Anche questo è pura capacità di intendere che passa dal non-intendere all'intendere solo se azionata dall'intelligibile in atto. Come colmare questa immensa distanza che immobilizza due formalità potenziali? Ri-

correndo ad una terza formalità che sia atto e non potenza; è questa una necessità metafisica in virtù del principio metafisico: *ogni passaggio dalla potenza all'atto esige l'ente atto.*

Nell'ordine della conoscenza intellettiva quale sarà il fattore atto che costituirà in atto l'intelligibile in potenza e permetterà al potere razionale in potenza di passare dal non-intendere all'intendere? L'intelletto agente. Ma che cos'è quest'intelletto agente? Che cos'è il potere formalmente intellettivo o intelletto possibile? Quale la loro relazione con ciò che chiamasi anima umana? Qui entra il ladro. L'intelletto possibile è bensì puro da ogni materialità; questa purezza però è maggiore nell'intelletto-agente perchè mentre il primo ha le sue radici nella sensibilità, il secondo è completamente separato, è del tutto spirituale, è ciò che vi è di più divino in noi; parte dell'anima, è elemento costitutivo del nostro intendere. Non è forse questo dualismo psichico?

E nel famoso lib. III del De Anima che cosa leggiamo? *L'intelletto-agente pensa sempre e non talvolta sì e talvolta no... intuizione indefettibile della forma pura non muore e dura eternamente. Il vero intelletto è l'intelletto separato, questo solo è eterno ed immortale. L'intelletto possibile invece può diventare tutti gli intelligibili, originariamente però non è nessun intelligibile, è tavoletta non scritta, passa dalla potenza all'atto, nasce con l'organismo, è legato alla sensibilità e si corrompe alla morte del corpo.*

Tutti gli sforzi compiuti dallo stesso Aristotele non bastano ad eliminare il dualismo intelletto-anima sensitiva. Se immensa è la sua buona volontà e geniale la sua intuizione, le sue espressioni lasciano profondamente perplessi e saranno la fonte perenne delle più vivaci polemiche che nel '200 raggiungeranno la massima intensità.

Con la morte dello Stagirita si cade nel materialismo più sconcertante. Per gli Stoici infatti l'anima dell'uomo è parte della Ragione Universale, soffio divino, fuoco divino che vivifica l'universo. Per gli Epicurei, poi, l'anima, come ogni altra cosa, è un insieme di atomi, sebbene più tenui, ed in questi si dissolglie alla morte del corpo.

La rinascita peripatetica nel sec. II d. C. dà nuova vita all'arduo problema aristotelico. Con Alessandro di Afrodisia l'intelletto-possibile diventa materiale e l'intelletto-agente Dio, al cui intervento è dovuto l'atto conoscitivo. Con Alessandro Temistio invece nel sec. IV intelletto-agente ed intelletto-possibile sono due aspetti di una stessa facoltà e quindi tutti e due ugualmente immateriali, eterni, immortali. Il vero monopsichismo sarebbe stato raggiunto se non si fosse infiltrato il platonismo, manto di cui l'aristotelismo oramai non può fare a meno poichè penetra nelle menti attraverso il neoplatonismo.

Lo sforzo di Temistio precisamente ha la sua profonda radice nella nuova concezione di Plotino. Per questi l'anima deriva dall'intelligenza come l'intelligenza deriva dall'Uno, dà inoltre origine alla natura ossia al corpo comunicando vita e movimento. Media tra il mondo corporeo e quello puramente intelligibile, riceve le sensazioni del corpo che è il *suo* corpo, le idee invece onde giudicare le sensazioni e dirigere le azioni le riceve dal suo principio interno, ossia dall'intelligenza, attraverso la quale raggiunge l'Uno, principio dell'intelligenza medesima.

2) L'ANIMA UMANA E LA FILOSOFIA CRISTIANA. — Nonostante i suoi titanici sforzi la filosofia pagana si spegne lasciando nelle menti un immenso doloroso vuoto proprio intorno ad uno dei massimi problemi. Due fari luminosi illuminano i suoi passi, Platone ed Aristotele; la loro luce tuttavia non riesce a far risplendere la sospirata meta ed il pensiero naviga incerto battendo alternativamente le due grandi direzioni senza mai approdare felicemente.

Sorge il Cristianesimo e con la Rivelazione la filosofia trova il prezioso telaio sul quale può elaborare i suoi quadri. Il Cristianesimo non le dà un sistema ma un contenuto immune da ogni errore, un contenuto, che bisogna organicamente ordinare ed approfondire senza intaccarlo ma rispettandolo scrupolosamente in tutto ciò che vi è di trascendente.

Ebbene che cos'è l'anima umana nella Rivelazione cristiana? Puro spirito, creato da Dio ed unito al corpo con il quale costituisce un solo tutto; intelligenza e volontà, è responsabile del suo operare di cui dovrà render conto al Creatore e con il quale pre-

para la sua esistenza eterna. Pena del peccato, la separazione dell'anima dal corpo non è definitiva, perciò verrà il giorno in cui l'anima riprenderà il proprio corpo per non più separarsene.

Questo meraviglioso contenuto esigeva la sua elaborazione razionale. Con gli Apologisti del sec. II si rimane ancora nelle generalità che in Tertulliano vengono compromesse. La Scuola Alessandrina del sec. III raddoppia i suoi sforzi, l'esito però non è felice ed Origene, troppo imbevuto di neoplatonismo, si smarrisce poichè non salva neanche i dati fondamentali della Fede.

S. Agostino, il vero filosofo della Patristica, sente profondamente l'importanza e le ardue difficoltà del travagliato problema e nonostante la ricchezza straordinaria della sua intelligenza e della sua cultura non riesce a darci la sospirata soluzione; la sua formazione platonica alla neoplatonica gli si presentava come barriera insormontabile. Egli vede nell'anima una realtà spirituale che si serve del corpo cui è congiunta e che si trova con tutta la sua totalità essenziale nell'intero corpo e nelle singole parti. L'unione è meravigliosa e superiore all'umana intelligenza; non meno meravigliosa è la sua origine; questa se in virtù della spiritualità esige l'immediata creazione da parte di Dio, per la trasmissione, però, del peccato originale sembra esigere anche un certo traducianismo.

Con la scomparsa di S. Agostino e le invasioni barbariche la cultura in Occidente decade e quasi si spegne; in Oriente poi essa si fossilizza in un ozioso anzi nocivo teologismo e si inaridisce.

Conquistata la Siria, gli Arabi vengono a contatto della sintesi aristotelico-platonica, dovuta a studiosi cristiani, concentrano tutti i loro sforzi sull'aristotelismo, vi innestano fermenti islamici, persiani, indiani e verso il secolo XI con Avicenna costituiscono una loro sintesi originale precedendo quella cristiana. La loro psicologia si muove sul piano già elaborato da Alessandro di Afrodisia senza tuttavia trascinare seco le conseguenze panteistiche. L'anima umana, creata da Dio nel momento della generazione del corpo, è sostanza spirituale e si unisce al corpo non come forma sostanziale ma per un rapporto di collaborazione e di amicizia; il corpo è un semplice suo strumento. Per inten-

dere l'anima deve unirsi all' intelletto-agente, intelligenza motrice della sfera lunare; non diventa l' intelletto-agente ma rimane intelletto potenziale, spirituale, immortale.

Con il sec. XII il pensiero filosofico arabo giunge ad una vera idolatria aristotelica personificata da Averroè. Questi non presenta nulla di originale ma riassume le dottrine comuni ai peripatetici arabi suscitando con le sue soluzioni estremiste vivacissime polemiche e nel mondo arabo ed in quello cristiano, appena questi ne avrà sentore. In base alla famosa espressione aristotelica: *l' intelletto viene dal di fuori,* l' intelletto possibile, potere conoscitivo spirituale, non è più forma sostanziale del corpo nè si moltiplica secondo il numero degli individui umani ma è unico per tutti e separato; l'uomo non è dunque superiore agli animali nel suo essere sostanziale ma lo è solo perchè nell'atto stesso in cui egli pensa e ragiona, gli viene dall'alto comunicato l' intelletto mediante un atto di fulgurazione divina, comunicazione che cessa con l'atto del pensare. Per l'anima non rimane che la funzione vegetativa e sensitiva: perciò si dissolve col dissolversi del corpo.

Contro tanta irrazionalità ed empietà insorgono tutte le forze più sane dell' Occidente che scuote faticosamente il suo torpore intellettuale e, rieducato attraverso la riforma carolingia, vince i nuovi torbidi che vorrebbero ostacolare il volo della sua intelligenza. In un primo momento si nota ardimento e smarrimento. S. Agostino e gli scritti mistici dello Pseudo-Dionigi saturano l'atmosfera di neoplatonismo. S. Anselmo ed Abelardo tentano di allargare il respiro della ragione; i tentativi sono poco felici e la mentalità della vecchia scolastica si fa sempre più esigente per frenare gli ardori dei *presuntuosi novatori.*

Con la tesi averroistica che proclama l'unicità di intelletto per tutti gli uomini l' incendio divampa. Grande strepito e grande confusione. Il misticismo francescano, scrupoloso di salvare la radicale distinzione tra Creatore e creatura, contamina la pura spiritualità dell'anima ed intacca l'unicità di forma sostanziale del composto umano e l'unità sostanziale del medesimo.

Sorge infine il sole d'Aquino e la sua potente rettilinea metafisica risolve genialmente e definitivamente l'arduo problema og-

getto dei più disperati sforzi e del mondo pagano e di quello cristiano. *L'anima umana è principio incorporeo, sussistente, immateriale, immortale, specifico della natura umana e si distingue specificamente da ogni puro spirito. Forma sostanziale del corpo, è molteplice, nella sua identità specifica, secondo la molteplicità dei corpi; è l'unico principio vitale anzi l'unica forma sostanziale del corpo umano cui si unisce immediatamente senza che vi sia alcun anello di congiunzione; infine sta tutta in tutto il corpo e tutta in ciascuna parte del corpo.*

Questa la sintesi del Gigante che domina i secoli e ascolta la loro voce insieme a quella dei più sacri diritti dell'essere umano per raccogliere in fascio luminoso le parti di verità sparse sull'immenso campo di battaglia delle lotte intellettuali.

L'ANIMA UMANA

S. Tommaso nella sua « Somma Teologica » studia l'uomo non come filosofo nè come naturalista e neanche come fisiologo ma unicamente come teologo, perciò considera l'anima umana nella sua essenza (P. I, q.q. 75-76), *nelle sue facoltà* (q.q. 77-83) *e nel suo operare* (q.q. 84-89). *I limiti del presente lavoro non permettendoci di abbracciare sì ampia materia ci contenteremo di studiare l'anima umana solamente* in se stessa *e cioè* nella sua essenza e nella sua unione col corpo.

PARTE PRIMA

ESSENZA DELL' ANIMA UMANA

(q. 75)

Che cos' è l' anima umana.

Che cos' è l' anima umana? Arduo problema intorno al quale nella storia del pensiero troviamo in tutti i tempi le più strane soluzioni. S. Tommaso, con l'aureo suo metodo analitico-sintetico, ci presenta la sua profonda soluzione di altissimo valore metafisico. Stabilita l' incorporeità dell'anima come primo principio della vita nel vivente (art. 1), *egli dimostra che l'anima umana è entità sussistente* (art. 2), *carattere che non appartiene ad alcun altro principio vitale di vivente corporeo* (art. 3). *Sussistente, l'anima umana è anche parte essenziale e integrante della natura umana* (art. 4), *è immateriale* (art. 5) *ed immortale* (art. 6) *e, pur appartenendo alla grande famiglia degli spiriti, non costituisce però con questi una sola medesima specie* (art. 7).

Cap. I.

INCORPOREITÀ DELL'ANIMA (art. 1).

Argomenti contro l' incorporeità:

Come concepire il primo principio intrinseco cui ogni vivente deve la sua vita? E' corporeo oppure incorporeo ossia esteso o inesteso? Gli antichi filosofi naturalisti confutati da Aristotele e i materialisti di

ogni tempo pretendono che l'anima sia una realtà corporea. *Quale il motivo? L'esser l'anima il principio per cui il vivente vive e il movimento manifestazione della vita.* L'anima è il motore del corpo, non può essere tuttavia motore non-mosso anzitutto perchè nulla può muovere senza essere mosso, nessuno infatti può dare ciò che non ha, non può p. es. comunicare il calore chi ne è privo. Presupposto inoltre un motore non-mosso, il moto che ne risulterebbe sarebbe uniforme e sempiterno come dimostra Aristotele nella sua Fisica (l. VIII, cap. VI, n. 9 e cap. X, n. 6 e 8). Ma il moto che nel vivente procede dall'anima non si rivela tale, perciò l'anima è motore-mosso e simile motore dev'essere necessariamente corpo *perchè solamente ciò che possiede le tre dimensioni ossia ciò che è materiale, corporeo deve spostarsi per agire.* L'anima è dunque una realtà corporea.

1° Arg.

Tra il motore e il mobile inoltre si richiede il contatto il quale è possibile solamente tra corpo e corpo, perciò l'anima, principio motore del corpo, dev'essere anch'essa corpo.

2° Arg.

Altri, basandosi sulla conoscenza, una delle più nobili prerogative dell'anima, concludono ugualmente che l'anima è realtà corporea. Ogni conoscenza infatti esige una certa somiglianza *tra soggetto conoscente e oggetto da conoscere* mentre non può esserci alcuna somiglianza tra corporeo e incorporeo, perciò l'anima, se non fosse corporea, non potrebbe conoscere il mondo corporeo, *deve dunque essere corporea.*

3° Arg.

Pensiero di S. Agostino.

S. Agostino invece nel suo De Trinitate, l. 6, capitolo VI, afferma « che l'anima in ordine al corpo è realtà semplice perchè non si diffonde nello spazio in ragione della sua massa ».

E la ragione che cosa dice? (1). Nell'indagine sul-

(1) Nella sua dimostrazione razionale S. Tommaso riassume l'intero libro primo e l'inizio del secondo del « De Anima » di Aristotele.

la natura dell' anima bisogna presupporre che per anima s' intende « il primo principio della vita » nei viventi che ci circondano. Diconsi infatti viventi gli esseri dotati di anima; quelli invece che ne sono privi diconsi non viventi. Ora due sono per eccellenza le manifestazioni vitali: la conoscenza e il movimento il cui principio per gli antichi filosofi, incapaci di trascendere i sensi, sarebbe corporeo; del resto questi ritenevano come esistente solamente il corporeo e negavano ogni realtà all' incorporeo. Anche l' anima doveva dunque essere corporea (1). Le prove della falsità di tale dottrina sono molteplici, noi però ne daremo una sola quella cioè che nel dimostrare l' incorporeità dell' anima presenta maggiore universalità e certezza (2).

Presupposto della dimostrazione.

Ebbene, che cosa s' intende per anima? Non certamente un qualsiasi principio vitale; se così fosse anche l' occhio sarebbe anima poichè anch' esso è un certo principio vitale, essendo principio di visione. Lo stesso poi dovrebbe dirsi di tutti gli altri organi *di cui il vivente si serve per il suo operare immanente*.

Dimostrazione: l' anima,

Noi chiamiamo anima solamente il primo principio della vita nel vivente (3). Ebbene alcuni principi di vita *o piuttosto di attività vitali* possono essere certamente corporei (4), il cuore p. es. è principio di vita,

primo principio nel vivente,

---

(1) Questi filosofi sono in genere tutti i presocratici ma più di ogni altro Democrito ed Empedocle.

(2) Non dimentichiamo anzitutto che si tratta di determinare la natura del principio vitale ossia del principio della conoscenza e del moto spontaneo, poichè questo è il senso della parola *anima*.

(3) Il nome di anima indica unicamente il primo principio fondamentale intrinseco delle attività vitali ossia della conoscenza e di ogni moto spontaneo immanente.

(4) Corporei sono infatti gli organi di cui l'anima si serve per il suo operare.

nel vivente (1). Tuttavia il primo principio della vita nel vivente non può essere corporeo. Se infatti alcunchè di corporeo è principio di vita, se è vivente non lo si deve alla sua corporeità poichè in tal caso tutto ciò che è corporeo per il solo fatto di essere corporeo sarebbe vivente o principio di vita (2). il corporeo è vivente o principio di vita non perchè corporeo ma perchè tale determinato corporeo, ed è tale determinato corporeo in virtù di un determinato principio che ha ragione di atto (3). Perciò l'anima essendo il primo principio della vita nel vivente non può essere di natura corporea ma è atto della corporeità vivente (4) come il calore, principio del riscaldamento, non è il corpo *medesimo da cui emana il calore che riscalda* ma un elemento attivo di tale corpo.

è atto, quindi incorporea.

Soluzione delle difficoltà. Si impone un motore non-mosso.

La forza del ragionamento elimina ogni dubbio intorno al valore della conclusione. S. Tommaso tuttavia si ferma alla considerazione del motore e della conoscenza per distruggere direttamente la posizione del materialismo. Egli nota anzitutto che non è affatto vero che ogni motore dev' essere mosso poichè nella serie dei motori e dei mobili il processo all' infinito è assurdo. *Neanche viene smentito il principio: nessuno dà ciò che non ha.* Esser mosso infatti vuol dire solamente passare dalla potenza all' atto, *muovere invece sarebbe comunicare l' essere in atto a ciò che è solamente in potenza perciò* il motore dà vera-

---

(1) L' anima si serve del cuore per la circolazione del sangue, di cui il vivente non può fare a meno.

(2) Conclusione questa assolutamente falsa poichè una pietra p. es. è corporea ma non è vivente.

(3) In virtù di un principio attivo, specificativo della semplice corporeità.

(4) Vale a dire è il principio in virtù del quale il vivente corporeo vive.

mente al mobile quello che ha comunicandogli l'esser in atto (1).

L'anima è motore non-mosso e motore-mosso;

Pretendere poi che se l'anima fosse motore non-mosso ne risulterebbe un movimento uniforme e sempiterno e valersi in ciò di Aristotele è cadere in errore. Lo Stagirita *infatti proprio* nell'opera citata (Fisica, l. VIII, cap. 6, n. 8 e 9) dimostra che vi è un motore assolutamente immune da ogni passaggio dalla potenza all'atto e questo motore non può essere mosso nè per intrinseca nè per estrinseca esigenza; simile motore può certamente causare un moto sempre uniforme. Vi è anche però un motore che non è mosso per esigenza intrinseca, lo è invece per disposizione estrinseca e ciò basta perchè il moto che da esso procede non sia sempre uniforme (2). Quest'è precisamente il caso dell'anima (3).

il corpo è motore-mosso.

Vi è infine una terza specie di motore: il motore cioè che per esigenza intrinseca quando muove è sempre mosso; è questo il caso del corpo. Gli antichi naturalisti avendo visto nei corpi l'unica realtà dovevano ritenere che ogni motore è mosso e quindi

---

(1) Non è dunque necessario che il motore medesimo passi dalla potenza all'atto, che sia mosso per poter muovere ma quanto più sarà in atto tanto maggiormente sarà capace di comunicare ad altri l'esser in atto, anzi per spiegare l'intera serie degli esseri soggetti al passaggio dalla potenza all'atto è assolutamente necessario che si ricorra ad un primo motore immobile ossia ad un motore puro atto che nel suo essere e nel suo operare escluda ogni passaggio dalla potenza all'atto.

(2) Poichè infatti tale motore può esser mosso il moto che da esso procede non sfugge al cambiamento.

(3) L'anima se per esigenza intrinseca esclude che sia mossa, per esigenza estrinseca invece è mossa per il fatto che viene mosso il corpo che essa informa o semplicemente perchè viene mosso il tutto di cui essa è l'elemento formale.

che l'anima è mossa per intrinseca esigenza e che perciò è corporea (1).

L'incorporeo può muovere.

Quanto poi alla necessità del contatto perchè il motore muova il mobile, bisogna notare che il contatto può aversi in ragione della quantità dimensiva oppure in ragione della capacità dinamica. Per il contatto fondato sulla quantità dimensiva si richiedono due corpi ma non per quello fondato sulla capacità dinamica (2). Perciò anche l'incorporeo può muovere il corporeo purchè lo raggiunga con la sua dinamicità.

Natura della conoscenza.

Rimane infine l'obbiezione fondata sulla natura della conoscenza. Certamente la conoscenza esige nel conoscente la somiglianza dell'oggetto da intendere, non è necessario tuttavia che tale somiglianza sia in atto nella natura del soggetto conoscente. Nella natura infatti dell'essere, che in ordine al conoscere prima è solamente in potenza e poi in atto, la somiglianza dell'oggetto da intendere non deve trovarsi in atto ma solamente in potenza: il colore p. es. nella pupilla non è in atto ma solamente in potenza (3).

Come l'anima conosce le cose corporee.

L'anima precisamente non possiede sempre in atto la conoscenza ma la possiede ora in potenza e ora in atto perciò nella sua natura la somiglianza delle cose corporee non può trovarsi in atto; in ordine a tale somiglianza la natura dell'anima dice solamente possibilità (4). *Purtroppo* gli antichi naturali-

---

(1) Immersi nella materia non furono capaci di innalzarsi al concetto metafisico del moto.

(2) La forza dinamica, indipendentemente dalla corporeità o incorporeità dell'essere da cui scaturisce, raggiunge il corpo e lo muove.

(3) Se si richiedesse la presenza in atto, il conoscente non passerebbe dalla potenza all'atto ma avrebbe sempre in atto la conoscenza dell'oggetto di cui possederebbe in atto la somiglianza nella propria natura.

(4) L'anima cioè è capace di possederla ma non ne ha l'attuale possesso.

sti ignoravano la dottrina della distinzione tra potenza e atto, perciò ritenevano l'anima corporea per renderle possibile la conoscenza dei corpi, ritenevano anzi che l'anima fosse composta degli elementi costitutivi di tutti i corpi perchè potesse conoscere tutti i corpi.

Cap. II.

SUSSISTENZA DELL'ANIMA UMANA
(art. 2).

L'anima umana non è sussistente:

L'anima non è elemento corporeo ossia esteso ma il principio in virtù del quale il corpo vivente vive e si distingue essenzialmente dal non-vivente. L'incorporeità è carattere che appartiene all'anima come tale. Se l'anima tuttavia è nel vivente il primo principio della vita, la diversità specifica di attività vitale impone una diversità specifica di anima, perciò l'anima umana deve rivendicare un carattere specialissimo che permetta di spiegare l'operare specifico dell'uomo. Questo carattere è la sussistenza. I soliti materialisti lo negano adducendo i seguenti motivi.

1° arg. Il sussistente è realtà perfettamente determinata, basta a se stesso; ora ciò non può dirsi dell'anima umana ma solamente della sintesi anima-corpo.

2° arg. Al sussistente inoltre si attribuisce l'operare non però all'anima poichè come nota Aristotele nel suo De Anima l. I, cap. 4, n. 12 « se diciamo che l'anima sente e intende, dovremmo anche dire che essa tesse, costruisce ecc... ». *Ma ciò è falso perchè il corpo vi ha la sua parte, anzi* non vi è operare che sia esclusiva- 3° arg. mente dell'anima senza partecipazione alcuna del corpo; questa partecipazione la troviamo anche nell'attività intellettiva la quale precisamente è impossibile indipendentemente dalla rappresentazione immaginativa che dipende dal corpo.

Pensiero di S. Agostino.

S. Agostino invece nel De Trinitate l. X, cap. VII, afferma l'incorporeità e la sussistenza dell'anima umana, dicendo: « chiunque intende che l'anima umana è sussistente e incorporea intende che coloro i quali la ritengono corporea sbagliano perchè vi aggiungono ciò senza di cui non possono rappresentarsi alcuna natura vale a dire le immagini corporee ».

La ragione impone:

La ragione a sua volta vede l'assoluta necessità dell'incorporeità (1) e della sussistenza del primo principio dell'attività intellettiva, principio che nell'uomo dicesi anima.

1° l'incorporeità;

S'impone anzitutto l'incorporeità. L'uomo infatti in virtù della sua intelligenza può conoscere la natura di tutti i corpi (2). Ma il principio che può conoscere certe cose non deve avere nella sua natura alcuna di quelle cose che può conoscere, perchè ciò che avrebbe per natura gli impedirebbe di conoscere le altre cose. Così p. es. la lingua dell'ammalato, carica di umore amaro, biliosa, non può percepire il dolce ma trova tutto amaro. Perciò se il principio intellettivo avesse nella sua natura la natura di un determinato corpo non potrebbe conoscere tutti i corpi (3). Ogni corpo infatti ha una determinata natura *circo-*

---

(1) Incorporeità qui non vuol dire immaterialità, questa sarà oggetto del cap. 5; neanche si limita a indicare l'inestensione come nel capitolo precedente ma significa ciò la cui natura sta fuori e sopra ogni natura corporea. Per sussistente poi s'intende ciò che ha un esistere proprio o almeno un esistere indipendente da un coprincipio.

(2) L'uomo può conoscere tutti i corpi, inorganici e organici. Questa sua prerogativa è dovuta alla sua intelligenza poichè l'attività conoscitiva sensitiva si limita a cogliere le qualità sensibili ed anche queste le percepisce solo nella loro determinazione concreta.

(3) Non li potrebbe conoscere nella propria distinta natura di ciascuna; ammesso poi che li conoscesse, ne avrebbe solamente una conoscenza generica, vaga, confusa proporzionata cioè al grado di perfezione secondo il quale tali corpi si troverebbero compresi nella sua determinata natura.

scritta dall'elemento generico e dalla differenza specifica che la costituiscono. Il principio intellettivo non può essere dunque corporeo (1).

2. la sussistenza.

Similmente è impossibile che l'uomo emetta l'atto dell'intendere mediante un organo corporeo perchè la natura determinata di quest'organo corporeo non permetterebbe la conoscenza di tutti i corpi. Non basta infatti avere la pupilla dell'occhio vergine da ogni colore poichè se il recipiente di vetro che contiene il liquido è colorato, il colore del recipiente investe il liquido (2). Ebbene, poichè il principio dell'attività intellettiva, cui viene dato comunemente il nome di mente o intelletto, ha un'attività propria nella quale il cor-

(1) Poichè il principio intellettivo per conoscere tutti i corpi non deve avere nella sua natura alcuna determinata natura corporea deve necessariamente appartenere ad un altro ordine. L'essere che rivendica in atto la conoscenza della propria natura come i puri spiriti e Dio, può conoscere e conosce in realtà la sua propria natura e tutto ciò che in questa è implicitamente compreso mentre delle altre nature non può avere una conoscenza propria e distinta a meno che non le contenga in modo eminente nella sua propria; questa prerogativa però è riservata solamente a Dio.

Ogni qualvolta la natura è circoscritta in un determinato genere e in una determinata specie, com'è il caso di ogni essere creato, la conoscenza propria e distinta in virtù della propria natura ha per oggetto la sola propria natura; delle altre nature la conoscenza propria e distinta sarà possibile solamente se la rappresentazione formale di queste verrà ad attuare la facoltà conoscitiva, la quale, per natura, non deve essere alcuna di quelle nature.

Ma la necessità di appartenere ad un ordine superiore esige forse la sussistenza ossia l'indipendenza nella propria esistenza da un principio? No, perchè l'esistente di esistenza propria deve possedere un'azione che sia ugualmente tutta sua propria. Dobbiamo dunque chiederci se il principio intellettuale non potendo, non dovendo appartenere all'ordine corporeo, debba essere indipendente da ogni organo corporeo anche nel suo operare. La risposta è affermativa.

(2) L'attività intellettiva, dovendo cogliere tutti i corpi e ciascuno nella propria natura, deve procedere da un principio il quale come tale trascenda ogni natura corporea.

po non ha alcuna parte, dobbiamo concludere che l'anima umana cui spetta il nome di mente o intelletto, è entità incorporea e sussistente. Possiede infatti una attività propria solamente chi rivendica una sussistenza propria, perchè l'essere che rivendica un'attività propria è quello solo che possiede l'esistere proprio poichè il modo di agire è sempre proporzionato al modo di essere e l'azione del riscaldare si attribuisce non al calore ma all'oggetto caldo (1).

benchè l'anima non sia un tutto specifico.

All'anima umana spetta dunque la sussistenza perchè abbiamo in essa un'attività propria tutta sua, indipendente da ogni organo corporeo. Questa conclusione è di ordine metafisico e non teme alcuna smentita. Si pretendeva trovarla considerando i requisiti dell'essere determinato e sufficiente a se stesso ma invano perchè la perfetta determinazione e sufficienza può intendersi in due modi potendosi riferire sia ad ogni essere sussistente sia all' essere sostanziale completo dotato di una esistenza propria in una determinata natura specifica. Nel primo senso *indica bensì un essere sostanziale ma che non costituisce a sè solo un tutto completo nè nell'ordine individuo nè in quello specifico* e esclude solamente l' inesione, caratteristica della realtà accidentale *la quale non può esistere che in un soggetto* oppure l' inesione caratteristica della forma sostanziale materiale, *la quale a sua volta esiste solamente unita alla materia prima.* Nel secondo senso invece esclude anche l' imperfezione dovuta all'esser parte e indica il tutto completo nell'ordine individuo e specifico. La mano p. es. può dirsi ben determinata e sufficiente a se stessa nel primo senso ma non nel secondo (2). Perciò l'anima umana, precisamente perchè *non costituisce un tutto perfetto specifico ma* è

(1) Il calore è solamente principio formale del riscaldare.

(2) Se infatti la mano non è una semplice forma accidentale non costituisce tuttavia un tutto completo e assolutamente indipendente, essendo parte integrante del corpo di cui ne è membro.

parte essenziale della specie umana, può dirsi determinata e sufficiente a se stessa nel primo senso non però nel secondo; rivendica una quasi sussistenza mentre la sussistenza perfetta e quindi la perfetta determinazione e sufficienza di sè nel secondo senso spetta alla sintesi anima-corpo, *all'uomo individuo* (1).

Attribuzione dell' esistere e dell' operare.

Valersi poi di Aristotele per attaccare la tesi della sussistenza dell'anima è assolutamente vano. Le parole citate infatti non esprimono il pensiero aristotelico ma l'opinione di coloro che ritenevano l' intelligenza soggetta nella sua attività al moto, come risulta dal contesto. E' verissimo inoltre che l'attività propria spetta a chi possiede l'esistere proprio; dicesi però qualche volta esistere proprio anche l'esistere di ciò che pur essendo parte di un tutto non appartiene tuttavia a questo tutto nè come accidente nè come forma sostanziale materiale, benchè nel senso adeguato della parola per esistere proprio s' intenda solo l'esistere di ciò che non è nè accidente nè forma sostanziale materiale e neanche parte di un tutto. Stando perciò al pieno e perfetto significato della parola nè all'occhio, nè alla mano può attribuirsi un esistere proprio, come pure, per necessaria conseguenza, neanche una attività propria; ecco perchè i loro atti vengono attribuiti giustamente al tutto, il quale però li compie mediante le parti. Dicesi infatti: l'uomo vede mediante l'occhio, tocca mediante la mano in un senso ben diverso da quello contenuto nell'espressione: il corpo caldo riscalda in virtù del calore, perchè rigorosamente parlando il calore non riscalda affatto (2). Per-

(1) L' anima umana è sussistente non perchè è sola a rivendicare l'esistere che le appartiene ma perchè il suo esistere, pur non costituendo il tutto specifico, non dipende dal suo coprincipio specifico ma lo possiede per esigenza della propria essenza e perciò lo conserverà anche dopo la separazione dal suo coprincipio.

(2) Il calore è solamente il principio formale che permet-

ciò può dirsi benissimo: l'anima intende; come pure: l'occhio vede, tuttavia è più esatto dire: l'uomo intende mediante l'anima.

Anima, corpo e intendere.

Ma l'intendere è davvero attività propria dell'anima? Certamente poichè si richiede il corpo non come organo che concorre all'emissione dell'atto dell'intendere ma in ragione della natura dell'intelligibile proporzionato *all'intelletto umano* (1). La rappresentazione sensibile è dunque per l'intelligenza ciò che il colore è per la vista (2). La necessità tuttavia di questa sua dipendenza non intacca la sua sussistenza come non viene intaccata la sussistenza del puro sensitivo perchè ha bisogno degli oggetti sensibili esterni per il suo agire (3).

---

te al corpo caldo di riscaldare. Il membro del corpo invece o qualsiasi parte integrante agisce nel vero senso della parola ossia è davvero principio elicitivo dell'agire, il suo agire però è ordinato al tutto e non a se stesso.

(1) L'intelligibile proporzionato per l'intelletto umano è precisamente l'entità delle cose materiali onde la necessità della rappresentazione sensibile cui l'intelligenza deve affacciarsi per attingervi l'intelligibile mediante la sua attività astrattiva.

(2) Non certamente nel senso che la rappresentazione sensibile sia oggetto dell'intelligenza come il colore è oggetto della vista, no, ma nel senso che indipendentemente dalla rappresentazione sensibile l'intelligenza non può conoscere alcun intelligibile.

(3) In queste limpide sintetiche parole S. Tommaso sconfigge il materialismo nell'ultima sua trincea. Si ebbe l'ardimento di affermare che il pensiero fosse secrezione del cervello come la bile del fegato. Nulla di più assurdo anche dal punto di vista scientifico perchè mentre si vede, si tocca la bile, mai nessuno è riuscito a vedere, a toccare il pensiero. Se davvero inoltre il pensiero fosse frutto del cervello come il sentire dell'organo sensitivo, si potrebbe almeno localizzare il pensiero come vengono localizzate le sensazioni di tutti i sensi, mentre l'unica cosa che può essere localizzata è solamente l'immagine necessaria per il pensiero, questo invece si sottrae ad ogni localizzazione nella materia cerebrale come sfugge ad ogni contatto corporeo.

Cap. III.

LA SUSSISTENZA PREROGATIVA DELL'ANIMA UMANA SOLAMENTE (art. 3).

Sussiste anche l'anima delle bestie:

L'anima umana è principio formale sussistente. Ma la sussistenza è forse privilegio esclusivo dell'anima umana oppure la si deve attribuire anche all'anima delle bestie? Alcuni lo pretendono anzitutto perchè l'uomo e la bestia appartengono al medesimo genere, 1° arg. poi perchè anche l'anima della bestia ha un'attività propria, muove infatti il corpo il quale è mosso ma non muove, e infine perchè tra il principio formale del sentire e il sensibile dev'esserci quella stessa relazione che esiste tra il principio formale dell'intendere e l'intelligibile, perciò come l'intendere avviene indipendentemente dal corpo così anche il sentire, cui spetterebbe ugualmente la sussistenza. 2° arg. 3° arg.

Dottrina tradizionale.

In « De Ecclesiae Dogmatibus » cap. 16 e 17 però sta scritto: riteniamo che solamente l'uomo ha un'anima sussistente; quella delle bestie invece non lo è.

I Presocratici.

Purtroppo gli antichi filosofi non distinguevano affatto senso e intelletto ma ritenevano materiale l'uno e l'altro principio. Platone distinse, è vero, senso e intelletto ma li attribuiva a un principio incorporeo

Platone.

L'anima umana, afferma S. Tommaso, potendo conoscere qualsiasi natura corporea, fatto questo sperimentale che non ammette alcun dubbio, non può essere corporea e deve avere un'attività sua tutta propria indipendente da qualsiasi organo corporeo, perchè l'organo corporeo ostacolerebbe la conoscenza distinta e determinata delle singole nature corporee e non ne permetterebbe che una comune e generica. L'indipendenza però dalla corporeità nell'agire presuppone l'indipendenza dalla corporeità nell'essere e questa precisamente dicesi sussistenza.

poichè affermava che il sentire non meno dell' intendere apparteneva all'anima come tale (1); perciò anche l'anima delle bestie doveva essere sussistente.

Aristotele.

Aristotele invece nel « De Anima » l. III, cap. 4, n. 5, affermò che di tutte le attività dell'anima solamente l' intendere si compie senz'alcun organo corporeo mentre il sentire e tutte le attività che procedono dall'anima sensitiva implicano una certa modificazione corporea. Nella visione p. es. la pupilla è modificata dalla rappresentazione del colore. Lo stesso vale per le altre attività sensitive (2). E' dunque evidente che l'anima sensitiva non ha alcuna attività che le appartenga come propria; tutte le sue attività appartengono al composto, alla sintesi anima-corpo. Non avendo alcuna attività che le appartenga come propria, l'anima delle bestie non può essere sussistente poichè l'agire è sempre in armonia con l'essere (3).

---

(1) Era cioè attività propria dell'anima senz'alcuna partecipazione del corpo. Cfr. Teeteto, cap. 29 e 30.

(2) L' anima sensitiva non possiede dunque alcuna attività che trascenda le condizioni della materia.

(3) Il ragionamento di S. Tommaso è e rimarrà apodittico. Fino a quando sentire e pensare saranno irriducibili, specificamente distinti, fino a quando la bestia sarà incapace di pensare non vi sarà in essa alcuna attività senza partecipazione del corpo. La bestia precisamente non pensa e la differenza radicale, specifica, irriducibile tra l'uomo e la bestia sta proprio nel pensiero.

Nel nostro mondo sensibile l'unico essere che pensa è l'uomo, lo affermano tutti i popoli, lo confermano due caratteri di valore inconcusso: il linguaggio e il progresso. Nessuna bestia parla e progredisce, ciò è prerogativa dell'uomo solamente. Vi sono, è vero, nelle bestie meravigliosi segni d' intelligenza, ciò tuttavia è dovuto non ad una loro propria intrinseca intelligenza ma ad una intelligenza trascendente la quale fa delle bestie strumenti passivi esecutori di un suo determinato piano. L'agire della bestia è uniforme; nelle medesime circostanze e con le medesime disposizioni soggettive si ripete sempre con la massima uniformità. Nè lo si può cogliere in fallo nel vero senso della parola.

Si opporrebbe forse alla presente conclusione l'identità generica tra l'uomo e la bestia? No, perchè se c'è identità generica c'è anche differenza specifica la quale precisamente si deduce dalla differenza di forma che può benissimo aversi senza esigere la diversità generica (1). L'identità generica non giova.

Pretendere poi che nella bestia vi sia un'attività esclusivamente dell'anima come nell'uomo, è assolutamente falso. Nella bestia infatti bisogna distinguere una doppia virtù motrice e cioè una che comanda il moto e l'altra che lo eseguisce. La prima è il potere appetitivo la cui attività richiede essenzialmente nella Due virtù motrici nella bestia.

Solamente l'uomo può errare e peccare come lui solo può progredire e meritare precisamente perchè nel suo agire egli ha la sua parte personale, propria, l'elemento cioè intellettuale in esso contenuto, mentre la bestia non ha nessuna parte propria nel suo agire. Ciò che vi è di intellettuale nell'agire della bestia appartiene pienamente ad un altro e trovasi in essa come stampato. Vi si scorge un'arte meravigliosa, quest'arte però non le appartiene, non trova in essa la sua origine ma nel Creatore ed è come la traduzione sensibile dell'arte divina.

(1) Due forme che si uniscono alla materia, come precisamente l'anima sensitiva e l'anima intellettiva, appartengono al medesimo genere prossimo quando il grado di perfezione nella forma che costituisce la differenza specifica non è un principio distinto in ragione della totalità della sua entità nè perciò rimane assolutamente estraneo alla nozione generica nella quale si troverebbe invece implicitamente compreso.

La nozione di animale nel senso generico, secondo il quale appartiene all'uomo e alla bestia, indica solamente il vivente corporeo la cui forma sostanziale è principio del moto e del sentire senza determinare se si tratta di forma sostanziale puramente sensitiva oppure di forma sostanziale sensitiva ad un tempo e intellettiva. Perciò di fronte all'identità generica tra uomo e bestia e alla sussistenza dell'anima umana non si può asserire la sussistenza anche dell'anima della bestia; per affermare quest'ultima bisognerebbe dimostrare la razionalità della bestia come è stato fatto per l'uomo. Ciò tuttavia non sarà mai poichè la razionalità costituisce la differenza specifica dell'uomo.

bestia l'organo corporeo, poichè *i bisogni traducendosi in desideri generano dei* movimenti *i quali* portano seco necessariamente una modificazione corporea come p. es. l'ira, la gioia ed ogni altra passione. Quanto poi alla virtù motrice che eseguisce il movimento, questa trovasi nelle membra e le rende capaci di eseguire gli impulsi del potere appetitivo; perciò tale virtù motrice non muove ma è mossa (1).

Senso e sensibile, intelletto e intelligibile.

Non si può negare inoltre che vi sia tra potere sensibile e potere intellettivo una certa analogia quanto alla loro relazione al proprio oggetto, l'uno e l'altro infatti sono in potenza al proprio oggetto. Vi è anche però una radicale differenza poichè l'azione del sensibile porta seco nel potere sensitivo una modificazione corporea, ragione per cui se l'azione del sensibile è eccessiva, se la qualità sensibile è troppo intensa, il potere sensitivo ne soffre. Per il potere intellettivo invece ciò non avviene, anzi quanto maggiormente è nobile l'intelligibile inteso tanto maggiormente il potere intellettivo potrà intendere in seguito intelligibili di ordine inferiore. Se tuttavia anche l'attività intellettiva affatica il corpo è questo un effetto indiretto dovuto alla necessità per l'intelletto di servirsi per intendere della rappresentazione sensibile, termine precisamente dell'attività delle facoltà sensitive (2).

---

(1) Di motore propriamente detto non vi sarebbe che il potere appetitivo, i muscoli delle membra non sono virtù motrici ma piuttosto disposizioni che perfezionano il corpo in vista del movimento. Cfr. Contra Gentes, lib. II, cap. 82.

(2) Nell'ordine sensibile una luce eccessiva abbaglia, ostacola la visione, lede la vista; un suono troppo forte stordisce, può fare anche sanguinare l'udito. Nell'ordine intelligibile invece l'intensità dell'intelligibilità dell'oggetto non reca alcun danno, alcun fastidio alla virtù intellettiva anzi questa viene ad essere maggiormente perfezionata. E' dunque falso che la partecipazione del corpo è uguale nel sentire e nell'intendere. Nel sentire il corpo è coprincipio con l'anima, mentre nell'intendere l'anima è sola ad emettere formalmente l'atto dell'intellezione ed è in ragione di questa differenza

Cap. IV.

ANIMA E NATURA UMANA (art. 4).

Alcuni affermano l'identità anima-uomo:

Chiunque considera rettamente l'attività sensitiva e quella razionale deve necessariamente riconoscere che la sussistenza appartiene all'anima umana solamente ma con l'essere sussistente vuol dire forse che l'anima umana basti a se stessa e costituisca tutta l'entità dell'uomo? Alcuni lo hanno affermato. Leggesi infatti in S. Paolo, II ad Cor. IV, 16: « se anche il nostro uomo esterno si corrompe, l'interno nostro tuttavia si rinnova di giorno in giorno ». Ma che cos'è il nostro interno? L'anima. Questa è dunque l'uomo interiore. 1° arg.

L'anima inoltre è sostanza, non però sostanza universale *ossia astratta, di ordine puramente logico* ma particolare *ossia concreta, individua.* L'anima umana è dunque ipostasi o persona e quindi s'identifica con l'uomo poichè è la persona umana che costituisce l'uomo, *e l'uomo non è altro che la persona umana medesima.* 2° arg.

Pensiero di S. Agostino.

Contro l'identità anima-uomo S. Tommaso cita S. Agostino. *Questi* nel De Civ. Dei, l. XIX, cap. 3, loda Varrone per aver detto che l'uomo non è solamente anima nè solamente corpo ma sintesi anima-corpo.

L'anima umana non è la natura umana.

E la ragione che cosa ci dice? L'Angelico nota anzitutto che la proposizione: l'anima è l'uomo, può avere due significati. Il primo indica un uomo ben determinato p. es. Socrate e così dicendo s'intende non la sola anima ma la sintesi anima-corpo. Si noti

---

fondamentale che la sussistenza viene ad essere prerogativa esclusiva dell'anima umana e non la si può affatto attribuire all'anima delle bestie.

bene questo poichè alcuni affermarono che per la costituzione della specie bastava la sola forma (1) mentre la materia sarebbe richiesta per la costituzione dell'individuo ma non della specie. Ciò tuttavia non può essere vero poichè tutto ciò che è compreso nella definizione entra nella costituzione della natura della specie (2). La definizione però, quando si tratta di realtà fisiche del nostro mondo sensibile, deve contenere non solo la forma ma anche la materia. Ecco perchè, tutte le volte che si tratta di realtà fisiche la materia entra nella costituzione della specie. Questa materia tuttavia non è la materia circoscritta *dalla quantità e con le sue concrete determinazioni*, tale materia è principio dell'individuazione, ma la materia comune. Se infatti per l'essenza di quest'uomo concreto individuo si richiede che questi sia composto di tale determinata anima, di tale determinata carne e di tali determinate ossa, anche per l'essenza dell'uomo in genere deve richiedersi che questi sia composto di anima, di carne e di ossa, perchè nella costituzione della specie in genere deve trovarsi tutto ciò che è comune per essenza a tutti gli individui contenuti in questa specie (3).

---

(1) S. Tommaso allude ad Averroè.

(2) La vera definizione infatti contiene due elementi detti genere e differenza specifica; la specie a sua volta è la sintesi genere-differenza specifica. Se vogliamo dunque conoscere la specie o natura di un essere dobbiamo cogliere i suoi due elementi costitutivi ossia il genere e la differenza specifica.

(3) Così per es. in tutti gli individui concreti della specie umana abbiamo un'anima razionale, della carne e delle ossa, ciascun individuo tuttavia si distingue da ogni altro perchè ha la sua propria anima, la sua propria carne, le sue proprie ossa; in virtù della loro anima, della loro carne e delle loro ossa vi è bensì l'identità specifica ma anche la diversità numerica la quale procede non dalla materia come tale, poichè questa la si trova in ogni individuo umano, ma dalla materia divisa in tante e tali determinate parti. Non

La proposizione: l'anima è l'uomo, potrebbe intendersi anche diversamente nel senso cioè che quest'anima individua sarebbe quest'uomo individuo. Se il sentire fosse esclusiva attività dell'anima senz'alcuna cooperazione da parte del corpo, questo secondo senso potrebbe reggere poichè in tal caso tutte le attività attribuite all'uomo come tale (1) apparterrebbero unicamente all'anima. Sappiamo infatti che ogni realtà è costituita dal principio medesimo delle sue attività proprie perciò l'uomo sarebbe l'anima poichè l'anima si presenterebbe come principio esclusivo di tutte le attività dell'uomo. Ma precedentemente è già stato dimostrato che il sentire non è attività della sola anima. Perciò dal momento che il sentire è bensì attività dell'uomo (2) senza essere però sua attività propria *ossia specifica poichè è anche attività delle bestie*, si deve concludere che l'uomo non è costituito dalla sola anima ma dalla sintesi anima-corpo essendo l'uomo, come ogni altra realtà, costituito dal principio medesimo delle sue attività proprie (3). Platone tuttavia poteva asserire che l'uomo è un'anima

Il sentire non appartiene alla sola anima.

---

basta dunque la sola forma per la costituzione della specie delle realtà sensibili, perciò l'anima umana non può da sola costituire la natura specifica dell'uomo.

(1) All'uomo cioè come essere razionale, dotato di un principio intellettivo con la specifica, formale funzione di attingere fuori di sè il materiale del suo pensiero per mezzo delle facoltà sensitive.

(2) Il sentire è attività profondamente umana, attività di cui l'uomo ha coscienza e che egli rivendica come sua propria in modo speciale e che padroneggia. Ciò invece non può dirsi delle attività vegetative perchè queste sono inconscie e rimangono fuori del dominio del principio razionale.

(3) La forza della conclusione si presenta più stringente ancora a chi considera che nell'individuo umano vi sono anche le attività della vita vegetativa, attività pienamente immerse nella materia e quindi di gran lunga inferiori alle attività sensitive.

che si serve di un corpo precisamente perchè riteneva il sentire attività propria dell'anima (1).

Vero senso delle parole di San Paolo.

Ma come spiegare le parole di S. Paolo già citate? Ce lo dirà Aristotele (Ethica ad Nic., l. IX, cap. VIII, n. 6). Ogni cosa sembra essere specialmente ciò che in essa è principale, così p. es. si ritiene fatto dallo Stato ciò che fa il suo solo capo. Similmente avviene che ciò che è principale nell'uomo ne prende il nome. Qualche volta tuttavia sarà la parte intellettiva, *nell'uomo veramente parte principale*, che prenderà giustamente il nome di uomo interiore, *come nel testo di S. Paolo*. Altre volte invece sarà la parte sensitiva con il corpo che alcuni, preoccupati unicamente di ciò che si riferisce al mondo sensibile, ritengono a torto parte principale, ed è ciò che San Paolo chiama uomo esteriore. *Trattasi dunque semplicemente di modo di dire in cui la parte è presa per il tutto.*

La personalità.

Che l'anima umana poi sia sostanza razionale concreta individua, nessuno può negarlo; quando si tratta però di natura razionale non basta essere sostanza individua per avere le proprietà di ipostasi o persona, ma bisogna essere sostanza individua costitutiva di natura specifica completa. Ecco perchè nè la mano, nè il piede possono dirsi ipostasi o persona nonostante il loro carattere sostanziale e individuo; *ipostasi o persona è solamente l'uomo inteso nella totalità dei suoi principî essenziali attuati in un determinato individuo*. Perciò neanche l'anima umana, pur essendo sostanza razionale individua può dirsi ipostasi o persona poichè è solamente parte della natura umana e *non l'intera natura umana*.

---

(1) Cartesio andrà oltre Platone, negando infatti al sentire ogni carattere vitale, ne farà un puro movimento meccanico. Nel corpo umano con tutti i suoi nervi, i suoi muscoli, le sue funzioni ecc., egli vedrà una delle fontane del giardino di Versailles i cui effetti meravigliosi si spiegano

Cap. V.

IMMATERIALITÀ DELL'ANIMA UMANA
(art. 5).

L'anima umana non è immateriale:

Considerata in ordine al corpo l'anima, principio della vita nel vivente corporeo, non può essere forma estesa o corporea, nell'uomo poi è forma sussistente pur senza costituire l'intera realtà umana di cui è solamente parte essenziale. Consideriamola ora in se stessa. Quale la sua natura intima? E' pura forma e quindi semplice, e immateriale oppure sarebbe già nella sua entità un composto di materia e di forma?

Per alcuni sarebbe un composto di materia e di forma. *Vediamone il perchè.* Poichè potenza e atto dividono l'essere, tutto ciò che è in atto è una partecipazione del primo atto che è Dio, per la cui partecipazione tutto ciò che è e vive ha l'essere, la bontà e la vita, come risulta dalla dottrina dello Pseudo-Dionigi (De Nom. Div., cap. 5). Similmente tutto ciò che è in potenza è una partecipazione della prima potenza la quale non è altro che la materia prima. Trovandosi quindi in certo qual modo in potenza,

1° arg.

---

con la sola forza dell'acqua che circola nei tubi. Platone riponeva l'intero uomo nell'anima razionale e sensitiva, Cartesio invece nella sola anima razionale perchè riduceva il sentire a puro movimento meccanico. Tutti e due erravano intorno alla natura dell'anima sensitiva e al sentire.

Il vero concetto del sentire conduce al vero concetto della natura dell'uomo. L'uomo non è solamente anima razionale e sensitiva che si serve del corpo come il cavaliere si serve del cavallo, secondo la classica espressione di Platone; nè lo si può ritenere solamente anima razionale che sarebbe nel corpo come il fontaniere negli sguardi della sua fontana secondo la fantastica espressione di Cartesio. L'uomo è un tutto sostanziale composto di due parti essenziali, l'anima razionale e il corpo organico.

come risulta dal fatto che l'uomo in ordine all'intendere ora è in atto ed ora in potenza, l'anima umana dovrebbe essere anch'essa una partecipazione della materia prima, la quale perciò farebbe parte della costituzione della sua entità.

2° arg. *Il filosofo ebreo Avicebron del sec. XI che, secondo S. Tommaso, avrebbe per il primo affermato per l'anima umana la composizione di materia e forma, adduce un altro motivo.* Dovunque trovansi le proprietà della materia deve trovarsi anche la materia; ora nell'anima abbiamo le proprietà della materia, l'esser cioè soggetto e il passare da uno stato ad un altro; l'anima infatti è il soggetto della scienza e della virtù come pure passa dall'ignoranza alla scienza, dal vizio alla virtù. Bisogna dunque che in essa vi sia anche la materia.

3° arg. *Altri invece invocano Aristotele.* Nella sua Metafisica, lib. VIII, si legge: « gli esseri privi di materia non hanno una causa del loro essere ». Ma l'anima ha una causa del suo essere poichè è creata da Dio; quindi non è priva di materia.

4° arg. Del resto ciò che non ha materia è pura forma, ma ciò che è pura forma è atto puro e infinito. Dio solo però è atto puro e infinito, quindi l'anima non può essere senza materia.

Pensiero di S. Agostino. S. Agostino tuttavia nel suo De Gen., ad litt. lib. VII, cap. 7-9, dimostra che nella costituzione entitativa dell'anima umana non vi è alcuna materia nè corporea nè spirituale.

Prove di San Tommaso: L'anima umana è dunque immateriale e lo si può stabilire in due modi considerando cioè il concetto medesimo di anima in genere e quello specialissimo di anima umana come principio dell'attività intellettiva.

L'anima umana è immateriale perchè:

1ª PROVA. - IL CONCETTO DI ANIMA IN GENERE ESIGE L'IMMATERIALITÀ. In che cosa infatti consiste l'essenza dell'anima? Nell'essere forma o atto di un

corpo. Ma come può essere forma del corpo che attua? O in virtù di tutta se stessa oppure in virtù di una delle parti di cui sarebbe costituita. Nel primo caso è impossibile che nella costituzione dell'anima entri come parte la materia, intesa questa come elemento di ordine puramente potenziale perchè la forma, come tale, per se stessa è atto e ciò che è puro elemento potenziale non può essere parte di ciò che è atto perchè potenza e atto essendo contraddittori non possono coincidere (1).

1° è atto del corpo;

Nel secondo caso ossia se l'anima fosse forma del corpo solamente in virtù di una delle parti di cui sarebbe costituita, dovremmo dare il nome di anima solamente a tale parte mentre alla materia di cui sarebbe in primo luogo l'atto spetterebbe il nome di primo animato (2).

---

(1) La contradizione è intrinseca ai concetti medesimi di potenza e atto, infatti ciò che è in potenza è precisamente ciò che non è in atto; a sua volta ciò che è in atto è proprio ciò che non è in potenza benchè lo stesso essere che prima è in potenza possa in seguito essere in atto; fino a quando tuttavia sarà in potenza non sarà in atto e appena sarà in atto non sarà più in potenza; similmente ciò per cui sarà in atto non è ciò per cui era in potenza. Ci troviamo di fronte all'opposizione più radicale, all'opposizione cioè contradditoria i cui termini opposti si distruggono a vicenda. E' dunque metafisicamente impossibile che un puro elemento potenziale entri nella costituzione di ciò che è atto. Se dunque l'anima è forma ossia atto del corpo secondo tutta se stessa, la materia, essendo puro elemento potenziale, non potrà mai entrare come parte nella costituzione dell'essenza dell'anima.

(2) Cioè la parte atto, cui solamente spetterebbe il nome come la funzione di anima, costituirebbe, con la materia di cui sarebbe l'atto, un primo vivente in quel tutto che comunemente chiamasi animale. E' dunque evidente che nei due casi citati, nè ve ne potrebbe essere un terzo, l'anima, intesa nel suo vero preciso concetto di anima, come forma cioè o atto del corpo, dev'essere necessariamente entità immune da ogni materia.

2° è principio dell'intendere.

2ª PROVA. - L'ATTIVITÀ INTELLETTIVA ESIGE L'IMMATERIALITÀ. La seconda prova dell'immaterialità dell'anima umana si deduce in modo speciale dalla natura dell'anima umana medesima la quale è principio dell'attività intellettiva *che dobbiamo considerare alla luce di una verità della massima evidenza*: tutto ciò che è ricevuto in un essere, viene ricevuto secondo la capacità dell'ente che riceve (1). Ebbene *nell'ordine della conoscenza che cosa avviene?* Ogni cosa è conosciuta secondo il modo di essere della sua forma e natura nel conoscente (2). Ora l'anima intellettiva conosce le cose nella loro natura *specifica* in modo assoluto (3), così p. es. conosce la pietra come pietra in modo assoluto (4). Quindi la forma o la natura della pietra deve trovarsi nell'anima intellettiva in modo assoluto, secondo la sua propria ragione formale *specifica* (5). Perciò l'anima intellettiva è anch'essa una forma assoluta e non un composto di materia e di forma, poichè se fosse un composto di materia e di forma *come lo è il principio sensitivo*, riceverebbe in sè le forme delle cose secondo la loro

---

(1) Ciò che è ricevuto deve necessariamente piegarsi alle condizioni e capacità di chi riceve. L'acqua p. es. prende la forma del recipiente che la riceve e si limita al volume di questo. Ciò tuttavia non vale solamente nell'ordine estensivo e quantitativo ma in ogni ordine. Il principio: ogni essere riceve sempre secondo la sua capacità recettiva, ha valore metafisico.

(2) Il conoscente intanto può conoscere una cosa in quanto avrà in sè tale cosa nell'essere intenzionale o rappresentativo.

(3) Astraendo cioè da tutte le condizioni che tale natura riveste nella sua realtà concreta e individua.

(4) Vale a dire non nella sua concreta individua realtà di tale individua pietra, come cade sotto i sensi, sotto questo aspetto infatti è oggetto delle facoltà conoscitive sensitive, ma nella sua natura intelligibile, astratta, universale.

(5) Perciò senza le condizioni speciali della materia che la rendono concreta nel mondo sensibile.

realtà concreta individua e non conoscerebbe che il singolare, il concreto, come le facoltà sensitive le quali ricevono le forme delle cose in un organo corporeo e questo perchè la materia concreta è il principio dell'individuazione delle forme (1).

Conclusione.

Concludendo. L'anima intellettiva, come pure qualsiasi sostanza intellettiva, poichè conosce le cose in modo assoluto, *astraendo cioè dalle condizioni individuali*, non può essere un composto di materia e di forma *ma dev'essere necessariamente immune da ogni materia ossia dev'essere immateriale* (2).

Potenza e atto e immaterialità.

Questa conclusione non solo non si oppone alla dottrina della potenza e dell'atto ma la mette in una luce meravigliosa. L'atto primo infatti è il principio universale di tutti gli atti perchè è infinito, tutto possedendo anticipatamente nella virtù della sua essenza, come si esprime lo Pseudo-Dionigi nel capitolo citato. Ecco perchè è partecipato dalle cose, non tut-

---

(1) Poichè lo stato della cosa conosciuta, considerata questa nel suo aspetto formalissimo di cosa conosciuta, rivela necessariamente le condizioni, i caratteri del soggetto conoscente in cui la cosa, oggetto della conoscenza, viene ricevuta nel suo essere intenzionale, l'anima intellettiva dev'essere, nella sua natura intima, estranea alle condizioni individuanti della materia come lo è la forma intenzionale principio della conoscenza che venendo nell'anima fa passare questa dalla potenza all'atto del conoscere.

(2) L'anima, essendo la forma, l'atto per cui il corpo vivente vive, dev'essere necessariamente inestesa, semplice (Cfr. cap. 1). Nelle piante e nelle bestie poi è solamente principio di sostanza perchè ha l'essere e l'agire unicamente nel e con il corpo, perciò ha sempre ragione di parte, di coprincipio non solo nell'ordine specifico ma anche nell'ordine sostanziale. Nell'uomo invece l'anima, benchè principio parziale nell'ordine specifico, poichè la natura umana è sintesi anima-corpo, non ha tuttavia ragione di parte nell'ordine sostanziale ma è sostanza completa poichè possiede un suo proprio essere e un suo proprio agire indipendente dal corpo; è dunque sussistente (Cfr. cap. 2, pag. 36).

tavia in quanto diventa parte di ciascuna ma in quanto si esplica in esse secondo una certa emanazione. La potenza poi precisamente perchè è ordinata a ricevere l'atto, dev'essere necessariamente proporzionata a tale atto. Tutti gli atti però che procedono dal primo atto infinito e di cui sono come delle emanazioni, *non sono identici ma* diversi e perciò la potenza recettiva di tutti gli atti partecipati non può essere una sola come uno solo è l'atto da cui procedono tutti gli atti partecipati. Se la potenza recettiva fosse una sola sarebbe uguale alla potenza attiva dell'Atto Primo (1). Ma la potenza recettiva dell'anima intellettiva è forse quella stessa della materia prima? No, poichè vi è diversità da parte dell'atto che ciascuna riceve. La materia prima infatti riceve le forme o nature concrete e individue, mentre l'anima intellettiva riceve le forme astratte e universali. Perciò la presenza di tale potenza nell'anima intellettiva non dimostra affatto che questa sia composta di materia e di forma.

Il carattere di soggetto e di cambiamento.

Poichè inoltre la potenzialità dell'anima intellettiva è ben diversa dalla potenzialità della materia prima, anche il carattere di soggetto e di cambiamento sarà diverso. La materia infatti è soggetto e sottostà al cambiamento perchè il suo essere è potenziale, l'anima intellettiva invece è soggetto della scienza e passa dall'ignoranza alla scienza perchè è in potenza alle rappresentazioni intelligibili (2).

---

(1) Ciò precisamente è impossibile perchè nessun essere creato può essere infinito. Non può dunque parlarsi per tutti gli atti per partecipazione ossia per tutti gli esseri creati di una sola e medesima potenza recettiva o passiva. La relazione trascendentale tra atto e potenza esige che alla molteplicità di esseri ossia di atti risponda una correlativa molteplicità di potenze recettive o passive.

(2) La materia prima nel suo essere medesimo è pura potenzialità mentre l'anima intellettiva nel suo essere non è pura potenzialità, è atto, però è in potenza al sapere. L'esser

Il carattere di dipendenza causale.

Non minore diversità esiste nella causalità dell'essere della materia e in quella dell'essere dell'anima intellettiva. La materia ha una doppia causalità del suo essere: la forma è la causa efficiente; *la forma la attua formalmente, la causa efficiente invece le comunica questa forma che la attua.* Perciò la causa efficiente dà l'essere alla materia in quanto trasformandola la fa passare all'atto della forma (1). Trovandoci tuttavia di fronte ad un essere che è forma sussistente, tale essere non è in virtù di una forma o principio formale e quindi non ha bisogno di causa che lo faccia passare dalla potenza all'*atto* ossia da uno stato potenziale anteriore ad uno stato attuale posteriore (2).

L'anima non è atto-puro

Volendo notare la differenza tra forma sussistente e forma non-sussistente o materiale Aristotele aggiunge dopo le parole citate nell'obbiezione: « gli esseri composti di materia e di forma hanno unicamente come causa quella che li fa passare dalla potenza all'atto, mentre gli esseri immateriali costituiscono di per se stessi e semplicemente degli esseri sussistenti » (2). *Questi esseri sussistenti tuttavia non po-*

---

dunque soggetto e il sottostare al movimento è ben diverso nell'uno e nell'altro, vi sarebbe solo una lontana analogia.

(1) Da uno stato cioè puramente potenziale in ordine alla forma o all'essere la fa passare allo stato attuale.

(2) Quest'è precisamente il caso dell'anima umana, cui spetta la sussistenza (Cfr. cap. 3, pag. 41), prerogativa per cui il suo essere non proviene dalla potenzialità della materia come per le forme sostanziali incomplete del mondo inorganico e del mondo vegetale e sensitivo, ma dal di fuori, *dall'altro*, dalla divinità, come dice Aristotele: θύραθεν ἐπεισιτέναι καὶ θεῖον εἶναι (De Gen., lib. II, cap. 3).

(3) L'anima umana ha una causa del suo essere, Dio il quale la crea direttamente dal nulla e creandola la unisce al corpo che l'anima attua comunicandogli il proprio essere. Non proviene dunque dalla potenzialità della materia come le altre forme sostanziali e perciò non può essere composta di materia e di forma.

tranno mai essere l'Atto Puro. Tutto ciò infatti che si possiede per partecipazione si riferisce, a chi lo possiede, come suo atto o perfezione. Qualsiasi forma creata precisamente, per quanto sussistente, possiede l'essere per partecipazione poichè è entità creata. *Non può essere dunque l'Essere Sussistente, il quale è increato, infinito, ma sarà sempre una partecipazione finita, limitata dell'essere.*

ma sintesi potenza-atto.

Similmente anche la vita come ogni altra formalità, presa nel senso astratto, dev'essere una partecipazione di ciò che è l'Essere stesso, come dice lo Pseudo-Dionigi nel suo « De Nom. Div. » cap. 5. Ma l'essere per partecipazione riceve i suoi limiti dalla capacità di chi lo possiede per partecipazione, perciò Dio solo essendo il suo essere è Atto Puro e Infinito, mentre in qualsiasi altra sostanza immateriale vi è la composizione di potenza e atto; questa composizione però non ne fa un composto di materia e di forma ma di forma e di essere per partecipazione (1). Alcuni tuttavia dicono che ogni sostanza immateriale creata è composta di ciò che è e di ciò che fa essere *ex quo est e quod est* precisamente perchè l'essere è ciò per cui una cosa è (2).

---

(1) Atto, se riferita alla materia, la forma è potenza se la si riferisce all'essere.

(2) In poche parole S. Tommaso ci dà la sua meravigliosa dottrina intorno a Dio, atto puro, perchè l'Essere per essenza, l'Essere Sussistente, e dimostra l'assoluta necessità della composizione potenza-atto per ogni essere che non è l'Essere per essenza ossia per tutto ciò che non è Dio.

Questa composizione potenza-atto non è certamente identica in tutti gli esseri creati, in tutti però deve trovarsi. Negli esseri materiali si presenta due volte: nell'ordine dell'essenza infatti abbiamo nella costituzione della loro natura due principi essenziali: la materia, che ha ragione di potenza riguardo alla forma, e la forma cui spetta la ragione di atto riguardo alla materia. La loro essenza, già sintesi potenza-atto (materia-forma) se è essenza esistente è, a sua volta secondo tutta se stessa, potenza in ordine all'atto che fa esi-

Cap. VI.

IMMORTALITÀ DELL'ANIMA UMANA
(art. 6).

L'anima umana non è immortale:

Forma sussistente, l'anima umana, benchè parte essenziale del tutto specifico che dicesi natura umana, non è in se stessa composta di materia e forma ma è pura forma dotata del suo proprio essere e agire. Riferita all'essere di cui ha bisogno per essere realtà esistente, ha ragione di potenza, non è tuttavia potenza già sintesi potenza-atto come tutte le altre forme sostanziali del mondo corporeo ma è pura forma la quale nello stesso momento indivisibile è creata ossia riceve l'essere, è unita al corpo con il quale costituisce un tutto sostanziale e comunica al corpo il proprio essere. Ma se l'anima inizia il suo essere con il corpo lo perde forse con lo sfacelo del medesimo? Gli incorreggibili materialisti di tutti i tempi rispondono affermativamente. Quali i loro ragionamenti? Gli esseri che si rassomigliano quanto al sorgere e allo sviluppo della vita, debbono rassomigliarsi anche quanto al cessare della medesima. Ora uomini e bestie si rassomigliano quanto al sorgere e allo sviluppo della loro vita; la loro generazione infatti è 1° arg.

---

stere, perchè in ogni ente creato essenza e esistenza sono tra di loro come potenza e atto.

Negli esseri immateriali non c'è posto per la prima composizione poichè la loro essenza non è sintesi materia-forma, è forma pura. Tali esseri sono dunque atto nell'ordine dell'essenza. Rimane tuttavia la seconda composizione quella cioè di essenza e esistenza poichè la loro essenza non è l'essere ma riceve l'essere e quindi è potenza in ordine al fatto dell'esistere; perciò se esiste l'essere immateriale creato, questo è nell'ordine esistenziale sintesi potenza-atto cioè di essenza e di esistenza.

identica come pure il loro modo di vivere: « identico è il loro respirare e l'uomo nulla di più ha della bestia (Eccl., III, 19). Uomini e bestie hanno dunque la stessa fine, la loro sorte è uguale ». Ma l'anima delle bestie è corruttibile; quindi anche l'anima umana deve esserlo.

2° arg. Del resto tutto ciò che viene dal nulla deve anche ritornarci perchè la fine risponde sempre all'origine. Ma « il nostro essere viene dal nulla » sta scritto nella Sapienza (cap. II, 2) e ciò è vero non solo per il corpo ma anche per l'anima. Perciò si conclude con la stessa autorità: « dopo quest'esistenza saremo come se non ci fossimo mai stati » anche per l'anima.

3° arg. *Lo esige infine il gran principio*: nulla esiste senza un agire proprio. Ora l'agire proprio dell'anima è l'intendere e l'anima nulla può intendere indipendentemente dalla rappresentazione sensibile la quale viene somministrata dal corpo e non può aversi indipendentemente dal corpo. Perciò venendo meno il corpo, viene meno la rappresentazione sensibile e quindi anche l'intendere. Priva del suo agire proprio, l'anima non può dunque sopravvivere al corpo.

Dottrina tradizionale. Lo Pseudo-Dionigi tuttavia nel « De Nom. Div. » cap. 4, afferma che le anime umane debbono alla bontà divina di essere sostanze intelligibili e sussistenti di una vita che non finirà mai.

Per S. Tommaso s'impone la incorruttibilità *La ragione a sua volta impone che* l'anima umana, principio dell'attività intellettiva, sia incorruttibile. Una cosa infatti può essere soggetta alla corruzione sia direttamente cioè in ragione della propria intrinseca natura sia indirettamente o occasionalmente (1).

---

(1) Nel primo caso la cosa porta il principio della corruzione nel seno stesso della propria naturæ; nel secondo caso invece pur non avendo in se stesso il principio della corruzione, dipende però da altra cosa che è intrinsecamente corruttibile e quindi ne segue la sorte.

Ebbene l'anima umana non può essere soggetta nè al primo nè al secondo genere di corruzione.

Non può colpirla anzitutto la corruzione occasionale perchè è forma sussistente. E' impossibile infatti che il sussistente sia generato o si corrompa per occasione, per il generarsi cioè o il corrompersi di un altro poichè l'essere generato e il corrompersi appartengono alle cose come appartiene loro l'essere che acquistano con la generazione e che perdono con la corruzione. Perciò la cosa cui l'essere conviene in ragione della propria natura non può essere generata ne può corrompersi che in ragione della propria natura (1). Ciò invece che non è sussistente, come gli accidenti e le forme sostanziali materiali, dicesi che viene generato e si corrompe dipendentemente dalla generazione e dalla corruzione del composto (2). Ora precisamente è già stato dimostrato (Cfr. cap. 3), che l'anima delle bestie non è sussistente in virtù della propria natura, mentre l'anima umana e questa solamente lo è. Perciò l'anima delle bestie si corrompe con il corrompersi del corpo, l'anima umana invece no; questa potrebbe corrompersi solo se il corrompersi le appartenesse per ragione intrinseca della propria natura.

perchè l'anima umana: 1° non è soggetta a corruzione occasionale;

Proprio questo tuttavia è assolutamente impossibile e lo è non solo per l'anima umana ma anche per qualsiasi realtà sussistente che è pura forma. E' evidente infatti che ciò che conviene ad una cosa per intrinseca esigenza di questa è inseparabile dalla medesima. Ora precisamente la forma che è atto o pura forma esige l'essere per intrinseca esigenza della sua

2° nè a corruzione diretta;

(1) Tutto ciò che possiede direttamente l'essere, lo deve anche direttamente acquistare e perdere. Possedere, acquistare e perdere si riferiscono a vicenda con relazione trascendentale.

(2) Del composto, cioè di cui è parte essenziale e nel, con e in ragione del quale solamente esiste.

essenza (1) e questo spiega perchè la materia riceve l'essere attuale solo perchè riceve la forma, come pure si corrompe per il solo fatto che viene ad essere separata dalla forma. E' assolutamente impossibile tuttavia che la forma venga a separarsi da se stessa ed ecco perchè la forma sussistente non può perdere affatto il suo essere (2).

Anzi anche ammesso che l'anima fosse composta di materia e di forma, come alcuni ritengono (3) bisognerebbe ancora affermare l'incorruttibilità perchè la corruzione trovasi solamente negli esseri pei quali è possibile la contrarietà; generazione e corruzione infatti si originano dai contrari e terminano ai contrari. Perciò i corpi celesti, *secondo la dottrina aristotelica*, non essendo composti di materia soggetta

---

(1) Ciò non vuol dire tuttavia che la forma perchè forma debba esistere necessariamente; esisterà solo se avrà l'essere; l'essere però lo avrà direttamente, senza il concorso di alcun intermedio. Ogni forma creata, infatti, precisamente perchè creata, per quanto pura forma e sussistente non è il suo essere o esistere ma lo riceve, non lo riceve però come lo riceve la natura; questa lo riceve dipendentemente dalla forma e quindi indirettamente, perciò abbiamo una doppia sintesi e cioè la sintesi materia-forma e la sintesi in cui il tutto materia-forma viene coronato dall'essere, ossia la sintesi essenza-esistere; la forma costituisce come l'anello di congiunzione tra la materia e l'esistere. La forma invece riceve l'essere per ragione intrinseca della sua essenza e perciò tra forma e essere non vi è un anello di congiunzione come tra materia e essere. E' questa la necessità intrinseca della sua essenza.

(2) La forma sussistente se ha l'essere ossia se esiste, esiste per sempre e non può più non esistere. Potrebbe cessare di essere solamente se Dio, causa diretta e immediata del suo essere, glielo ritirasse; ciò che Dio non farà mai in ragione degli attributi del suo governo divino.

(3) Questi sarebbero anzitutto Avicebron e i suoi seguaci ma anche S. Bonaventura e con lui in genere la scuola francescana.

a forme elementari contrarie, sono incorruttibili (1). Ora precisamente nell'anima intellettiva non può esservi alcuna contrarietà poichè tutto ciò che essa riceve lo riceve secondo il modo del suo essere. Dalla natura *dell'oggetto che riceve potrà dunque determinarsi la natura del suo essere.* Ebbene ciò che essa riceve lo riceve senza alcuna contrarietà, anzi le idee stesse dei contrari non implicano contrarietà nell'anima ma tutte insieme costituiscono una sola e medesima scienza (2). E' dunque assolutamente impossibile che l'anima umana sia corruttibile.

---

(1) La corruzione non è necessariamente legata alla sintesi materia-forma di modo che ammessa tale sintesi ne segua con necessità metafisica che ci debba essere corruzione. Oltre la sintesi materia-forma si richiede, per avere la corruzione, che la materia stessa sia composta di elementi contrari. Perciò nell'ipotesi seguita da molti moderni di una materia prima dotata nella totalità della sua realtà di una sola forma specifica che costituirebbe un solo corpo primo di identica natura specifica, non vi potrebbero essere nel mondo delle trasformazioni sostanziali, ma tutti i fenomeni della natura sarebbero modificazioni accidentali delle parti quantitative o delle molecole di detto primo corpo specificamente identico. Ecco precisamente il meccanicismo di Democrito, di Cartesio e di quasi tutti i fisici moderni seguaci dell'energetismo. Ma se la corruzione è dovuta non alla sola composizione materia-forma bensì alla presenza nella costituzione della materia di elementi contrari, Aristotele poteva benissimo affermare l'incorruttibilità dei corpi celesti, cadendo, è vero, in errore non però nell'assurdo metafisico.

(2) L'intelligenza mediante la stessa scienza conosce il vero e il falso, il bene e il male, il bianco e il nero, il secco e l'umido ecc.... E il senso? Anche il senso conosce i contrari, però l'organo corporeo, per mezzo del quale opera la virtù sensitiva, non rimane estraneo a tali contrari; il tatto p. es. che coglie il freddo e il caldo, il secco e l'umido ecc.... è lui stesso composto degli elementi semplici da cui procedono tali qualità contrarie; inoltre perchè possa coglierle deve necessariamente trovarsi in un certo equilibrio in cui le diverse qualità perdono il loro carattere differenziale. Venendo meno l'equilibrio domina nell'organo sensorio una delle qualità; questo predominio rende il senso meno atto a

3° desidera naturalmente esistere sempre.

Un'altra prova della sua incorruttibilità la possiamo trovare nel fatto che ogni essere desidera naturalmente la conservazione del suo essere secondo che conviene alla propria natura; negli esseri poi dotati di conoscenza questo desiderio è proporzionato alla natura stessa della conoscenza. Ora il senso conosce l'essere nella sua concretezza, secondo la determinazione di tempo e di luogo, l'intelligenza invece lo conosce in modo assoluto, universale, astraendo da ogni determinazione di tempo e di luogo. Ogni essere dotato d'intelletto desidera dunque naturalmente esistere sempre e poichè un desiderio naturale non può essere vano, ogni sostanza intellettiva dev'essere incorruttibile *ossia deve esistere sempre* (1).

Valore dei testi sacri.

Ma quale il valore dei testi sacri messi avanti per intaccare la tesi dell'immortalità dell'anima umana? I testi citati *non esprimono il pensiero dell'autore sacro ma* sono citazioni che riferiscono il parere degli insensati come risulta esplicitamente dal libro della

---

cogliere le altre qualità, anzi può renderlo completamente inabile.

Nulla di tutto ciò abbiamo invece per l'intelligenza. Questa non può essere mai colpita nella sua capacità conoscitiva, qualunque possa essere la sua conoscenza di un contrario, anzi più profonda, più intensa sarà la sua conoscenza del primo contrario e maggiore sarà la sua attitudine, la sua facilità di conoscere l'altro contrario. Questo dimostra precisamente che l'intelligenza non può essere affatto composta di contrari, perciò anche ammessa l'ipotesi impossibile della sua composizione di una certa materia e della forma, la natura di questa materia sarebbe tale da non poter affatto rendere possibile la corruzione.

(1) Alla voce della ragione si aggiunge quella della coscienza per dimostrare l'immortalità dell'anima umana. Ogni uomo sente in sè spontaneo, naturale, invincibile il desiderio di un'esistenza che non debba mai cessare. Questa voce della nostra coscienza non può essere ingannatrice poichè spontanea, naturale, invincibile e quindi voce del Creatore medesimo, voce che esprime l'intrinseca esigenza della nostra natura.

Sapienza, cap. II, 1 e 21: « hanno detto tra di loro sragionando... Così ragionano e s'ingannano poiche la loro malizia li ha accecati... ». Del resto che uomini e bestie si rassomiglino quanto all'origine è vero per il corpo, poichè tutti procedono ugualmente dalla terra. Per l'anima invece è falso poichè l'anima delle bestie procede dalle forze della materia mentre l'anima umana viene direttamente da Dio. Per inculcare tale differenza la Genesi dice a proposito delle bestie: « produca la terra l'anima vivente » (I, 24), mentre a proposito dell'uomo abbiamo: « Dio gli inspirò in faccia lo spirito della vita » (II, 7). Ecco perchè nell'ultimo capitolo dell'Ecclesiaste troviamo questa conclusione: « torni la polvere alla terra donde venne, torni lo Spirito a Dio, al Dio che lo donò » (XII, 7).

Anche lo sviluppo vitale è identico quanto al corpo; perciò leggiamo nell'Ecclesiaste: « uno stesso fiato hanno tutti » (III, 19) e nella Sapienza: « è fumo il soffio delle nostre nari » (II, 2) ecc.... Quanto all'anima invece non vi è più somiglianza poichè l'uomo intende mentre la bestia non ha affatto l'intendere. Ecco perchè è falsa l'asserzione dell'empio *riferita dall'Ecclesiaste*: « nulla ha l'uomo di più del bruto » (III, 19). Se dunque la fine è identica quanto al corpo, non lo è affatto quanto all'anima.

Essere creato e immortalità.

Ma poichè l'anima umana è creata non vi sarebbe in essa la potenza al non-essere? No, perchè relazione all'essere e relazione al non-essere si corrispondono. In ordine all'essere creato la creatura è in potenza non perchè possiederebbe in sè una potenza passiva *prima ancora dell'atto creatore medesimo*, ma perchè vi è nel Creatore una potenza attiva da cui procede la produzione dell'essere dal nulla. Similmente quando si dice che una cosa creata dal nulla può ritornare al nulla, non si presuppone nella creatura una potenza intrinseca che la ordini realmente al nulla, ma si al-

lude solo alla potenza del Creatore, alla sua potenza assoluta in virtù della quale potrebbe cessare la comunicazione dell'essere alla creatura, qualunque questa sia (1). *Trattandosi invece della corruzione* una cosa dicesi corruttibile solamente se nell'intima costituzione della sua natura vi è un principio o potenza che la ordini al non-essere. *E' questo precisamente il caso degli esseri materiali, la cui materia è costituita da elementi contrari com'è già stato detto.*

L'intendere nello stato di separazione.

Infine neanche la dipendenza dell'intendere dalla rappresentazione sensibile *può scuotere la tesi dell'immortalità dell'anima umana. Questa dipendenza infatti non s'impone in ragione dell'atto medesimo dell'intendere ma unicamente in ragione della natura dell'oggetto intelligibile proporzionato all'anima umana* (Cfr. cap. 2, pag. 35) *perciò se* è indispensabile nello stato di unione con il corpo non lo è affatto nello stato di separazione. In questo nuovo stato l'intendere dell'anima si svolgerà come l'intendere delle altre sostanze separate *o puri spiriti.*

Cap. VII.

L'ANIMA UMANA E IL PURO SPIRITO
(art. 7).

Anima umana e puri spiriti sono una medesima specie:

Considerata in se stessa e in ordine al corpo l'anima umana è incorporea, sussistente, immateriale; immateriale, è anche immortale, pur essendo forma so-

---

(1) La creatura non solo esiste unicamente perchè Dio le comunica l'essere ma anche conserva il suo esistere fino a quando Dio continua a comunicarglielo, e come non può darsi da sè l'essere così non può perdere da sè quell'essere che riceve direttamente da Dio nell'atto creatore. Tutto dipende dunque da Dio. Trattandosi perciò di potenza al non-essere, questa deve considerarsi solo in ordine a Dio, come

stanziale del corpo, perciò non è legata alla sorte del corpo. Possiamo dire che costituisca con i puri spiriti una sola medesima specie come tutti gli uomini costituiscono una sola specie umana? Alcuni lo affermarono ed eccone i principali motivi. Ogni essere è ordinato al proprio fine in ragione della sua natura specifica, prima radice della sua tendenza al proprio fine. Ma anima e angelo hanno un medesimo ultimo fine, l'eterna felicità; appartengono quindi alla medesima specie. 1° arg.

Inoltre l'ultima differenza specifica è la più nobile di tutte poichè dà alla natura specifica l'ultima perfezione. Ebbene quale il carattere più nobile nell'angelo e nell'anima umana? L'intellettualità. Tutti e due hanno dunque la stessa identica ultima differenza specifica e perciò appartengono alla stessa specie. 2° arg.

Del resto l'unica differenza tra l'angelo e l'anima umana sembra essere il corpo il quale precisamente poichè non è elemento essenziale dell'anima non sembra dover appartenere alla costituzione della natura specifica; perciò anima e angelo debbono appartenere alla medesima specie. 3° arg.

Ebbene ciò non può essere. Ovunque *infatti* abbiamo diversità di operare naturale, vi è anche diversità specifica. Ora precisamente l'operare naturale dell'angelo è diverso dall'operare naturale dell'anima umana poichè dice lo Pseudo-Dionigi nel suo « De Nom. Div. » cap. 7: « l'intendere angelico è semplice e retto non avendo bisogno di attingere nel sensibile la conoscenza del divino ». Dell'anima invece poco dopo afferma il contrario. Non può dunque parlarsi di identità specifica tra angelo e anima umana. Per S. Tommaso vi è diversità specifica.

Purtroppo Origene nel *Periarchon*, l. III, cap. 5, insegnò che anima umana e angelo appartengono alla Dottrina di Origene.

---

pure se si trattasse di potenza all'essere prima che la creatura sia creata.

stessa specie non trovando nel loro essere che una semplice differenza accidentale causata dal libero arbitrio (1). Ciò tuttavia non regge perchè negli esseri immateriali possiamo avere la diversità numerica solamente se c'è la diversità specifica e l'ineguaglianza entitativa. Poichè infatti gli esseri immateriali non sono un composto di materia e di forma ma delle forme sussistenti è evidente che per loro non potrà mai esservi che la differenza specifica. Non è possibile infatti che una pura forma non sia unica nella sua specie. Così p. es. se il bianco esistesse separato da ogni materia sarebbe unico perchè la distinzione tra due bianchi dipende unicamente dalla distinzione tra due soggetti bianchi. La diversità specifica inoltre porta sempre seco una diversità di natura. Consideriamo p. es. i colori, uno si distingue specificamente dall'altro per la sua maggiore perfezione.

Specie e individuo per il puro spirito.

Ebbene ciò vale per tutte le cose, precisamente perchè le differenze che dividono il genere *e costituiscono diverse specie* sono dei contrari (2) e i contrari sono tra di loro come il perfetto e l'imperfetto. « la contrarietà » infatti, dice Aristotele nella sua Metafisica (l. X) « si basa sulla privazione e il possesso ». *Se riteniamo dunque gli esseri immateriali pure forme sussistenti dobbiamo necessariamente ammettere che tra di loro non vi può essere che la sola distinzione specifica e perciò nel mondo del puro spirito l'individuo coincide con la specie.*

Differenza specifica e sintesi di materia e forma.

S'imporrebbe ancora la diversità specifica tra anima umana e angeli anche se la loro entità fosse un composto di materia e forma. Per spiegare infatti

---

(1) Nell'angelo il libero arbitrio aveva meritato l'eterna felicità, nell'anima invece l'aveva demeritata onde la necessità della purificazione e della sua unione col corpo.

(2) Così p. es. le differenze specifiche: *razionale* e *irrazionale* dividono il genere animale e abbiamo la costituzione della specie umana e del puro sensitivo.

come la materia di una determinata sostanza individua si distingua dalla materia di un'altra si presentano due ipotesi. Nella prima la forma sarebbe il principio della distinzione della materia e la distinzione delle diverse materie dipenderebbe dalla distinzione delle forme alle quali le diverse materie sarebbero ordinate. In tale caso tuttavia si avrebbe sempre la distinzione specifica e la differenza di natura. 1° caso

Nella seconda ipotesi invece la materia sarebbe il principio della distinzione delle forme. Una materia tuttavia si distingue da un'altra solamente in ragione della distinzione delle parti dell'estensione, la quale precisamente non può assolutamente trovarsi in sostanze incorporee come l'angelo e l'anima. *Perciò anche ammesso che angelo e anima fossero nella loro entità composti di materia e di forma non si potrebbe affermare la loro identità specifica.* Questa identità non può dunque assolutamente ammettersi in nessun modo. 2° caso

Eppure tutte le anime umane benchè sussistenti e immateriali appartengono alla stessa specie! Certamente; questo però sarà spiegato in seguito (1).

Le ragioni poi in favore dell' identità specifica non hanno alcun valore. E' vero infatti che l' identità di fine esige l' identità specifica, purchè tuttavia si tratti di fine prossimo e naturale. *Trattandosi invece di fine ultimo e soprannaturale, la deduzione non è più legittima.* La felicità eterna precisamente è per l'angelo e l'anima umana fine ultimo e soprannaturale. L' identità di fine ultimo.

Similmente non può negarsi che l'ultima differenza specifica possegga la più alta perfezione poichè rappresenta il più alto grado di determinazione, precisamente come l'atto è più nobile della potenza. L'appartenere tuttavia all'ordine intellettuale non costi- L'intellettualità, carattere generico.

(1) Cfr. Parte II, cap. 2, pag. 88.

tuisce nel caso nostro ciò che vi è di più nobile perchè l'intellettualità è essa stessa un elemento indeterminato e comune che ammette una molteplicità di gradi di perfezione come del resto anche nell'ordine sensitivo vi sono molteplici gradi di perfezione. Perciò come nell'ordine sensitivo non abbiamo l'identità specifica così neanche nell'ordine intelligibile.

Il corpo elemento costitutivo della natura umana.

Infine certamente il corpo non è elemento costitutivo dell'essenza dell'anima; questa tuttavia in ragione proprio della natura della sua essenza è ordinata ad essere unita al corpo. Ecco perchè non è propriamente l'anima ma il composto che appartiene a tale determinata specie. L'aver poi bisogno in qualche modo del corpo anche per l'operare intellettivo dimostra che l'anima nell'ordine dell'intellettualità occupa un grado inferiore a quello dell'angelo che non si unisce al corpo.

La diversità specifica e il mondo della materia.

Ma in che cosa consiste questa differenza specifica tra l'angelo e l'anima umana? S. Tommaso ce lo dice nelle sue « Questioni Disputate: De Anima, art. 7 ». Poichè il mondo dello spirito non possiamo conoscerlo che attraverso il mondo della materia, osserviamo gli esseri materiali. Ebbene che cosa avviene nel mondo della materia? La diversità di grado di perfezione entitativa costituisce una diversità specifica. Per convincersene basta considerare i diversi generi di esseri materiali. Certamente le piante hanno maggiore perfezione dei minerali, come pure gli animali ne hanno maggiore delle piante, nel triplice ordine poi minerale, vegetale, animale abbiamo diverse specie in ragione dei diversi gradi di perfezione entitativa... Così nel mondo minerale di grado in grado la natura si innalza dalla specie meno perfetta a quella più perfetta che sarebbe l'oro. Similmente nel mondo vegetale e in quello animale. Si osserva inoltre che l'essere più imperfetto dell'ordine vegetale confina con l'essere più perfetto dell'ordine minerale

e quello più imperfetto dell'ordine animale con quello più perfetto dell'ordine vegetale. Questa meravigliosa ascesa nell'ordine entitativo dal meno perfetto al più perfetto fece dire ad Aristotele che la distinzione specifica avviene ugualmente e nelle cose e nei numeri. Come infatti l'aggiunta o la soppressione dell'unità cambia la specie numerica così l'aggiunta o la soppressione di ogni grado di perfezione essenziale costituisce una nuova specie nell'ordine delle cose.

La diversità specifica e il mondo dello spirito.

Lo stesso ordine deve regnare nel mondo dello spirito ossia anche nel mondo dello spirito i diversi gradi di perfezione entitativa costituiranno diverse specie. Vi sarà tuttavia una differenza. Ovunque infatti abbiamo una differenza di gradi, questi si riferiscono ad un primo che ne è il principio. Negli esseri materiali i diversi gradi che originano la diversità specifica si desumono in ordine ad un primo principio che è la materia, perciò le specie che stanno alla base della realtà materiale sono meno perfette, mentre quelle che seguono sono sempre più perfette; la seguente infatti contiene un ulteriore grado di perfezione che si sopraggiunge alla perfezione della precedente....

Gerarchia nel mondo dei puri spiriti.

Negli esseri spirituali invece i diversi gradi di perfezione, causa della diversità specifica, si desumono non in ordine alla materia, poichè sono immateriali, ma in ordine ad una prima causa efficiente che deve trovarsi al vertice della perfezione. Perciò alla base dello spirito dobbiamo trovare la specie più perfetta perchè più vicina al Primo Principio Attivo, mentre le specie che seguono saranno sempre una meno perfetta dell'altra. Ma da che cosa è costituita la pienezza di perfezione del Primo Principio Attivo? Dal possesso assoluto di ogni bontà e perfezione nell'unità del suo essere che sta al vertice della semplicità. Perciò l'essere immateriale possederà tutta la

sua perfezione e bontà in una natura tanto più semplice quanto minor sarà la sua distanza dal Primo Principio Attivo. Vi sarà dunque una continua progressiva diminuzione di perfezione fino all'anima umana la quale occupa nel mondo dello spirito l'infimo grado, come la materia prima nel mondo materiale.

L'intelligibile e l'anima umana.

Ecco perchè l'anima umana non ha nella sua entità le perfezioni che debbono darle l'ultimo coronamento e costituirla in atto nell'ordine intelligibile; in ordine all'intelligibile che la deve attuare è solamente in potenza, come la materia prima è solamente in potenza, in ordine alle forme che la debbono attuare per costituire l'ente corporeo. Non potrà dunque avere il suo agire proprio se prima non entrerà in possesso dell'intelligibile attingendolo nel mondo sensibile per mezzo delle facoltà sensitive. L'attività del senso tuttavia è legata all'organo corporeo, perciò l'anima umana, in virtù della condizione stessa della sua natura, esige l'unione col corpo, il quale è parte essenziale della specie umana, costituita questa non dalla sola anima ma e dall'anima e dal corpo.

Caratteri dell'anima umana.

CONCLUDENDO. *Considerata in se stessa l'anima umana è principio formale del corpo e da questo si distingue rivendicando un'attività propria tutta sua: l'intendere, e quindi un essere suo proprio. Questa sua specialissima prerogativa nessun altro principio vitale può vantarlo. Indipendente dal corpo nel suo essere non è perfetta nell'ordine specifico perchè per la costituzione del tutto specifico e cioè della specie umana si richiede anche il corpo come parte essenziale. Pura forma, è immateriale e quindi immortale; non perde dunque il suo essere con lo sfacelo del corpo ma lo conserva per tutta l'eternità. Benchè puro spirito, non costituisce tuttavia con gli esseri immateriali una sola specie perchè, nel mondo dello spirito come in quello della materia ogni grado entita-*

tivo costituisce una specie a sè mentre l'anima umana rappresenta nel mondo dello spirito l'ultimo grado entitativo in ragione della sua assoluta necessità di dover attingere l'intelligibile nel mondo della materia e quindi di unirsi al corpo. Confinando col mondo dello spirito e col mondo della materia, è l'infinito grado di perfezione nel mondo dello spirito mentre unita al corpo rappresenta la più alta perfezione del mondo della materia.

PARTE SECONDA

UNIONE DELL'ANIMA COL CORPO
(q. 76)

Relazione dell'anima col corpo.

Sappiamo che cos'è l'anima umana considerata in se stessa, dobbiamo ora cercare quali sono le sue relazioni col corpo poichè la natura umana è sintesi anima-corpo. Per S. Tommaso l'anima umana è anzitutto forma sostanziale del corpo (art. 1). Molteplice, nella sua identità specifica, secondo la molteplicità dei corpi (art. 2), è l'unico principio vitale (art. 3) anzi l'unica forma sostanziale del corpo umano (art. 4) il quale è meravigliosamente costituito in ordine alle funzioni che deve compiere (art. 5). Unita al corpo immediatamente ossia indipendentemente da ogni disposizione accidentale (art. 6) e da ogni corpo più sottile che farebbe da anello di congiunzione (art. 7) l'anima razionale non ha una sede speciale ma è tutta in tutto il corpo e tutta in ciascuna parte del corpo (art. 8).

Cap. I.

L'ANIMA UMANA FORMA SOSTANZIALE DEL CORPO (art. 1).

L'anima umana non è forma sostanziale.

Quale la relazione dell'anima umana col corpo? La questione è della massima importanza poichè oltre ad essere fondamentale per una vera concezione della

natura umana, impegna in modo vitale fede e ragione. Il numero medesimo delle obbiezioni e l'ampia estensione dell'articolo rivela già l'altissimo valore del problema. La soluzione di S. Tommaso è limpida e risoluta: L'ANIMA UMANA È FORMA SOSTANZIALE DEL CORPO (1). *Questa tesi tuttavia specialmente gli Averroisti la rigettano recisamente. Per essi infatti poichè*

1° arg. Aristotele nel suo De Anima, l. III, cap. 4, afferma che l'intelletto è separato e non è l'atto di alcun corpo, l'anima umana, principio intellettivo, non può essere forma sostanziale del corpo.

2° arg. Del resto in virtù della relazione trascendentale tra potenza e atto, materia e forma, ogni forma è determinata in ordine alla natura della materia di cui è forma. Perciò se l'anima fosse forma sostanziale del corpo dovrebbe avere, come ogni corpo, una natura determinata e come tale non la si potrebbe più dire conoscitiva di ogni cosa, com'è già stato dimostrato, nè sarebbe affatto principio intellettivo.

3° arg. Inoltre qualsiasi potenza recettiva, atto di un corpo, riceve la forma in modo materiale e individuale poichè ciò che viene ricevuto deve piegarsi alle condizioni di chi riceve. Ma l'anima non riceve in sè in modo materiale e individuale la forma della cosa che

---

(1) L'ente fisico per essere un tutto sostanziale deve necessariamente avere uno dei due elementi costitutivi della sua essenza unicamente come potenza in ordine all'altro che sarà a sua volta l'intero atto, l'unico atto del primo. Se l'elemento potenza fosse già in se stesso costituito da un precedente atto, fossé cioè non pura potenza ma una sintesi potenza-atto, il nuovo atto, sopraggiungendosi al primo già esistente, apparterrebbe all'ordine accidentale poichè non si avrebbe più in modo assoluto l'unità dell'essere ma la molteplicità e questo in ragione del principio: ogni forma porta seco il proprio essere con necessità metafisica. Perciò ovunque vi è molteplicità di forma vi sarà molteplicità di essere, l'unicità di essere esige assolutamente l'unicità di forma. Guidato da questa luminosa concezione S. Tommaso si accinge alla magistrale dimostrazione della sua tesi.

essa conosce, la riceve anzi in modo immateriale e universale, diversamente non conoscerebbe l'immateriale e l'universale ma solamente il singolare come l'anima sensitiva.

Che cosa poi esige il principio: è lo stesso colui che può agire e che agisce? Che potere e agire appartengano al medesimo soggetto. L'attività intellettiva però non appartiene al corpo (1) quindi neanche il potere intellettivo. L'anima non potrà dunque essere forma sostanziale del corpo poichè il potere non può essere più astratto e più semplice dell'essenza da cui procede. 4° arg.

Del resto vi si oppone la sua prerogativa di forma sussistente. Ciò infatti che possiede un essere proprio non può unirsi al corpo come forma sostanziale perchè essendo questa ciò per cui una cosa è, il suo essere non è proprio suo ma del tutto, *è il tutto ossia la sintesi materia-forma che è e non la forma.* L'anima umana invece ha un essere proprio, è sussistente; non può dunque essere forma sostanziale del corpo. 5° arg.

I caratteri essenziali infine sono inseparabili dall'essenza. Ora unirsi alla materia è carattere essenziale della forma sostanziale; questa infatti è atto della materia non in ragione di un ordinamento secondario, accidentale, ma in ragione di un ordinamento intrinseco, essenziale poichè se così non fosse la sintesi materia-forma, non sarebbe di ordine sostanziale ma solamente di ordine accidentale. La forma non può dunque essere senza materia. L'anima umana però è incorruttibile (2) e sopravvive al corpo, perciò non può essere forma sostanziale del corpo.

Aristotele invece nella sua Metafisica, l. VIII, n. 6-7, afferma che la differenza specifica *per gli esseri composti di materia e di forma* si deduce dalla for- Dottrina aristotelica.

(1) Cfr. Parte I, cap. 2, pag. 36.

(2) Cfr. Parte I, cap. 6, pag. 58.

ma. Ebbene quale la differenza specifica costitutiva dell'uomo? L'elemento razionale. L'uomo però è razionale in virtù dell'anima intellettiva, questa è dunque la sua forma sostanziale.

Tesi di S. Tommaso.

S. Tommaso a sua volta prima ancora di iniziare il suo ragionamento dichiara risolutamente: l'anima umana, principio dell'attività intellettiva, è forma sostanziale del corpo. Questa conclusione s'impone in condizionatamente (1). *Quale il perchè?* Il primo radicale principio dell'agire è la forma sostanziale dell'essere cui l'agire viene attribuito. Così p. es. il primo radicale principio in virtù del quale il corpo compie normalmente tutte le sue attività organiche è la sua sanità, come pure il primo radicale principio in virtù del quale l'anima compie l'atto del sapere è la scienza. La sanità deve dunque dirsi forma del corpo *il cui operare è sano* e la scienza forma dell'anima *che sa*. Il perchè del principio enunziato si trova in

Sostanzialità del primo radicale principio dell'agire.

---

(1) Questa meravigliosa dottrina di S. Tommaso mette in tutta la sua luce la vera natura dell'uomo. L'anima umana è principio sostanziale che costituisce col corpo un tutto sostanziale, una sola sostanza dotata di un solo essere. In quest'unico tutto sostanziale il corpo ha solamente ragione di potenza e non conosce che un solo atto, sostanziale, il principio intellettivo: perciò la sintesi corpo-anima intellettiva costituisce un tutto sostanziale specifico.

La conclusione di S. Tommaso inoltre è esplicitamente di fede definita dal Concilio di Vienna (1311-1312) il quale intendeva condannare la dottrina del francescano Pietro Olivi (1247-1298). Questi precisamente affermava che l'anima razionale non era forma del corpo umano in virtù di se stessa ma solo mediante la parte sensitiva. Il Card. Mercier nei suoi preziosi studi di psicologia, condotti con profonda serietà e criteri moderni, riconosce l'altissimo valore metafisico di questa tesi fondamentale di S. Tommaso, nota che non vi è nulla che si opponga ai risultati sicuri della moderna psicologia sperimentale e dimostra infine che nessun'altra dottrina spiega meglio la natura del pensiero umano.

quest'altro: ogni essere agisce in quanto è (1). Perciò il principio in virtù del quale la realtà ha l'essere in atto è quello stesso in virtù del quale essa agisce (2).

L'anima, primo radicale principio dell'agire.

E' evidente poi che il primo radicale principio per cui il corpo vive è l'anima (3). Ma poichè nel mondo organico abbiamo una molteplicità di attività vitali dovuta alla molteplicità di gradi nella vita, daremo il nome di anima al primo radicale principio da cui procede ciascuna delle attività vitali. L'anima sarà dunque il primo radicale principio in virtù del quale ci nutriamo, sentiamo, ci muoviamo nello spazio e intendiamo (4). Perciò dobbiamo ritenere forma sostanziale del corpo il primo radicale principio in virtù del quale intendiamo, lo si chiami pure semplicemente intelletto o anima intellettiva. Questa del resto non è che la dimostrazione di Aristotele nel suo De An., l. II, cap. 2, n. 12 (5).

---

(1) Tra essere e agire vi è una relazione trascendentale; l'agire, atto secondo, non solo presuppone l'essere, atto primo, ma è ad esso proporzionato, rivela l'essere e il grado dell'essere. Un corpo p. es. riscalda perchè è caldo e proporzionatamente all'intensità del suo calore.

(2) Il primo radicale principio dell'agire è il primo radicale principio dell'essere in atto, ma tale principio è precisamente la forma poichè ogni essere è in atto in virtù della sua forma. Ecco perchè è stato giustamente detto che il primo radicale principio dell'agire è la forma sostanziale dell'essere cui l'agire viene attribuito.

(3) Il corpo vivente infatti si distingue dal non-vivente perchè quello è *animato* questo invece non lo è. L'anima si presenta dunque come la forma del corpo vivente.

(4) Poichè tutte le attività nell'uomo vengono attribuite ad un solo medesimo essere sostanziale anche il primo radicale principio da cui procede ciascuna di queste attività, qualunque essa sia, deve avere nel tutto sostanziale che dicesi uomo, ragione di forma sostanziale precisamente perchè il primo radicale principio dell'agire è forma sostanziale dell'essere cui l'agire viene attribuito.

(5) Nel suo «De Unitate Intellectus» S. Tommaso af-

Lo richiede l'intendere

Chi volesse sostenere che l'anima intellettiva non è forma sostanziale del corpo dovrebbe dimostrare in qual modo questo atto del pensare sia atto di questo determinato uomo, poichè è infallibile testimonianza della nostra coscienza che siamo proprio noi che pensiamo. Ebbene in tre modi un'azione può attribuirsi a qualcuno, come Aristotele stesso dimostra nella sua Fisica, l. V, cap. I, n. I. Qualcuno infatti agisce o muove sia secondo tutto se stesso come nell'espressione: il medico guarisce (1) sia secondo una parte di se stesso come nell'espressione: l'uomo vede per mezzo degli occhi, sia infine occasionalmente come nell'espressione: un bianco costruisce, poichè per l'architetto in quanto tale essere bianco o nero è puramente occasionale.

che l'uomo ha per essenza

Passiamo ora all'applicazione. Quando diciamo che Socrate o Platone intende è evidente che quest'attività dell'intendere non viene loro attribuita occasionalmente ma in quanto sono uomini e l'esser uomo spetta loro non occasionalmente ma essenzialmente. Rimangono dunque due ipotesi, nella prima Socrate intenderebbe secondo tutto se stesso; fu questa la dottrina di Platone il quale nel suo Alcibiade,

non secondo tutto se stesso,

---

ferma che non può darsi una dimostrazione più apodittica di questa formulata da Aristotele e accettata nella «Somma Teologica»; aggiunge anzi che l'allontanarsene sarebbe cadere necessariamente in errore poichè non si potrebbe più spiegare la più evidente, universale infallibile testimonianza della nostra coscienza e cioè: io penso ed ho coscienza che sono proprio io che penso. Chi negherebbe ciò cesserebbe di essere ragionevole, di essere uomo. Chi mi permetterà di spiegare che sono io che penso, che questo atto del pensiero è davvero mio se non riconosco come forma sostanziale del mio corpo il primo radicale principio da cui procede questo atto del pensiero che dico mio? Tra l'irrazionalità, la pazzia e la tesi aristotelico-tomistica non vi è via di mezzo.

(1) Il medico agisce ossia cerca di ridonare la salute all'ammalato come medico ossia secondo tutto ciò che lo costituisce medico.

cap. 25, affermò che l'anima intellettiva costituiva l'intero uomo (1). Nella seconda, l'anima intellettiva, *principio dell'intendere attribuito a Socrate*, sarebbe solamente una parte di Socrate. La prima ipotesi però non regge, come risulta da quanto è già stato detto (2). Essendo infatti lo stesso uomo che ha coscienza di intendere e di sentire ed essendo il corpo indispensabile per il sentire, ne segue necessariamente che il corpo è una parte dell'uomo. Perciò anche l'intelletto in virtù del quale Socrate intende è una parte di Socrate ossia anche l'intelletto è unito in qualche modo al corpo di Socrate.

ma secondo una parte di se stesso.

Ma quale la natura di questa unione? Secondo il Commentatore Averroè, spiegando il libro terzo del De Anima di Aristotele (Comm. V, Digress, part. 5), l'unione avverrebbe mediante la rappresentazione intelligibile. Questa si troverebbe ad un tempo e nell'intelletto possibile e nelle rappresentazioni sensibili contenute specialmente nell'immaginazione e nella memoria sensibile, ciò che spiegherebbe la relazione di continuità tra l'intelletto possibile, *principio elicitivo dell'intendere*, e il corpo di questo o quell'uomo *individuo cui viene attribuito l'atto dell'intendere*.

L'unione intelletto-corpo: impossibile l'averroismo;

Questa relazione di continuità tuttavia, quest'unione non può affatto spiegare perchè l'intendere sia davvero di Socrate. Per convincersene basta considerare quanto avviene nel sentire, punto di partenza delle ricerche di Aristotele per determinare ciò che avviene nell'intendere. Le immagini sono per l'intelletto ciò che i colori sono per la vista, com'è detto nel De An., l. III, cap. 5, n. 1 (3). Perciò come i colori sono nell'occhio così le rappresentazioni intelligibili astrat-

(1) Nel medesimo errore cadrà più tardi Cartesio. Cfr Parte I, cap. 4, pag. 46.

(2) Cfr. Parte I, cap. 4, pag. 46.

(3) La relazione tuttavia deve intendersi nel senso già determinato nella Parte I, cap. 2, pag. 36.

te dalle immagini sono nell' intelletto possibile. E' evidente tuttavia che per quanto i colori, la cui rappresentazione sta nell'occhio, si trovino sul muro, non verrà mai attribuito al muro l'atto del vedere, non diciamo infatti che il muro vede ma piuttosto che è visto. Dalla presenza dunque nell' intelletto possibile, da cui procede l' intendere, delle rappresentazioni intelligibili astratte dalle immagini sensibili contenute negli organi corporei di Socrate non si può affatto dedurre che Socrate, in cui si trovano queste immagini, intende ma solamente che egli stesso o le immagini in lui contenute sono intese (1).

impossibile il platonismo:

Per altri filosofi (2) l' anima intellettiva sarebbe unita al corpo in qualità di motore; in tal modo anima e corpo costituirebbero un'unica realtà cui si attribuirebbe l' intendere. Simile posizione per più motivi è assolutamente vana.

1° arg.

Primo motivo. Poichè l'anima intellettiva per muovere il corpo deve necessariamente servirsi delle facoltà appetitive il cui movimento a sua volta presuppone l'attività intellettiva, non si potrà mai dire: Socrate intende perchè è mosso dall'anima intellettiva ma piuttosto: è mosso dall'anima intellettiva perchè intende.

2° arg.

Secondo motivo. Essendo Socrate un determinato individuo del mondo fisico, dotato di un'unica essenza composta di materia e di forma, l'anima in-

---

(1) La strana dottrina averroistica S. Tommaso nel Contra Gentes, lib. II, cap. 59, la ritiene poco seria e impossibile; nel Suo « De Unitate Intellectus » si mostra ancora più energico affermando che non vale la pena di discutere con gli averroisti poichè non riescono neanche a comprendere il problema.

(2) Tra questi filosofi abbiamo nell'antichità Platone. Cfr. I, Alcibiade, cap. 25; Fedro, cap. 30; Timeo, Leggi, ecc. Tra i moderni invece si distingue Cartesio, com'è già stato osservato.

tellettiva, se non fosse la sua forma sostanziale, non apparterrebbe alla sua essenza ma si riferirebbe all'individuo Socrate come il motore al mobile. L'intendere però è attività immanente, cioè rimane in chi la emette, e non transitiva ossia non passa da un soggetto all'altro come l'azione del riscaldare. Perciò dal momento che Socrate sarebbe mosso dall'anima intellettiva, l'intendere non potrebbe essergli attribuito *poichè apparterrebbe ad un altro.*

TERZO MOTIVO. L'azione del motore se viene attribuita al mobile la si attribuisce unicamente come ad uno strumento, così p. es. si attribuisce alla sega l'azione del falegname. Se dunque l'intendere fosse attribuito a Socrate perchè atto di chi lo muove, questo atto gli verrebbe attribuito unicamente come ad uno strumento. Ciò tuttavia è contrario alla dottrina di Aristotele il quale afferma che l'intendere non dipende da alcun organo corporeo. 3° arg.

QUARTO MOTIVO. E' vero che l'azione della parte viene attribuita al tutto p. es. l'azione dell'occhio si attribuisce all'uomo, mai però sarà attribuita ad una parte eterogenea, tranne forse in modo assolutamente occasionale. Infatti perchè l'occhio vede non diciamo che la mano vede. Perciò se Socrate e l'anima intellettiva costituissero la loro unità in questo modo, l'intendere non si potrebbe mai attribuire a Socrate. Se per Socrate s'intende il tutto costituito dall'unione dell'anima intellettiva con le altre parti che si trovano in lui e questa unione si riduce unicamente a quella del motore col mobile, Socrate non sarà mai una unità pura e semplice e neanche il suo essere potrà rivendicare la semplicità sostanziale perchè ciò che vale per l'unità vale anche per l'essere. 4° arg.

CONCLUDENDO. L'unica soluzione che permetta di spiegare come mai è questo determinato uomo che intende è quella di Aristotele quella cioè che ritiene Conclusione.

l'anima intellettiva forma sostanziale dell'uomo. L'intendere medesimo dell'anima intellettiva dimostra dunque che l'anima intellettiva si unisce al corpo come forma sostanziale.

Altra prova.

La stessa tesi può dimostrarsi ancora considerando il costitutivo formale della specie umana. Ogni essere infatti rivela la propria natura con il suo operare. Ebbene quale l'operare specifico dell'uomo? L'intendere, poichè è in virtù dell'intendere che egli trascende tutti gli animali. Ecco perchè Aristotele nel lib. X della sua Etica, cap. 7, n. 1, ripone la felicità suprema dell'uomo nell'intendere, essendo questo il suo operare specifico. L'uomo deve dunque essere costituito nella sua specie dal principio di questo suo operare specifico e poichè l'essere è costituito nella sua specie dalla sua forma sostanziale, l'anima razionale dev'essere la forma sostanziale dell'uomo.

Immaterialità e carattere di forma sostanziale.

Ma ecco affacciarsi una grave obbiezione: come mai un principio immateriale può essere nel vero senso della parola forma sostanziale del corpo? Per risolverla basta considerare che un principio formale più è nobile e più domina la materia, come pure meno è immerso nella materia e maggiormente la trascende con la sua attività e potenza. Perciò la forma del corpo composto possiede una certa attività che non può essere causata dalle qualità elementari *dei corpi semplici*. Inoltre quanto maggiore è la nobiltà del principio formale, tanto maggiormente *la sua potenza trascende la materia; così l'anima vegetativa ha maggiore potenza del principio formale del minerale e l'anima sensitiva ne ha maggiore dell'anima vegetativa. L'anima umana a sua volta è* la più nobile di tutte le forme sostanziali del mondo sensibile *poichè l'uomo è il più perfetto degli esseri sensibili*, perciò la sua potenza trascende la materia corporea in modo tale da possedere un'attività e una capacità in cui la materia rimane assolutamente estranea ed è proprio

questa potenza che prende il nome di anima intellettiva (1).

Forma sostanziale e sintesi materia-forma.

Si noti che se qualcuno ritenesse l'anima sintesi materia-forma non potrebbe dire affatto in nessun modo che l'anima è forma sostanziale del corpo. La forma infatti è essenzialmente atto, la materia invece è unicamente potenza, perciò un essere già in se stesso sintesi materia-forma *ossia potenza-atto* non potrà mai essere secondo tutto se stesso forma di un altro; ma se lo è solamente in ragione di una parte di sè, dobbiamo chiamare anima unicamente questa parte poichè questa sola è forma e chiameremo primo animato ciò di cui questa parte è forma, come del resto è già stato detto (2).

"L'intelletto-separato„ aristotelico.

Ed ora alle obbiezioni. Quale il vero senso dell'espressione aristotelica: l'intelletto è separato? Bisogna chiederlo ad Aristotele medesimo. Nel mondo sensibile la più perfetta delle forme sostanziali e cioè l'anima umana, oltre la quale non può spingersi l'indagine del filosofo della Natura, *poichè si invaderebbe in pieno il campo della metafisica,* è certamente separata, come Aristotele medesimo lo afferma nella sua Fisica, lib. II, cap. 2, n. 11; benchè separata è tutta-

---

(1) Nessuno può negare la meravigliosa ascesa progressiva che troviamo nei gradi di perfezione degli esseri corporei dall'infimo grado che sarebbe quello dei corpi semplici al più alto che ammiriamo nell'uomo. L'acqua p. es. è certamente più perfetta dei suoi componenti; la pianta a sua volta è più perfetta di qualsiasi corpo inorganico, come pure l'animale è più perfetto della pianta, l'uomo infine trascende in perfezione qualsiasi essere del mondo sensibile. La sua forma sostanziale, principio immateriale, oltre a farne l'essere più perfetto del creato sensibile lo rende anche cittadino del mondo soprasensibile, per quanto in questo occupi l'infimo posto onde la bellissima espressione di S. Tommaso che nel Contra Gentes chiama l'uomo: *quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum.*

(2) Cfr. Parte I, cap. 5, pag. 50.

via una forma che ha il suo essere nella materia (1). La prova di ciò l'abbiamo nel fatto che l'uomo e il sole concorrono alla generazione dell'uomo (2). Se la si dice separata è in ragione del suo potere intellettivo, il quale precisamente non procede da alcun organo corporeo come il potere visivo che è atto dell'occhio, organo visivo; l'intendere invece è atto che non può affatto emettersi mediante un organo corporeo come avviene per l'atto del vedere (3).

L'intendere: atto nella materia

Benchè atto indipendente da ogni organo corporeo, l'intendere viene detto atto nella materia perchè l'anima da cui procede è forma sostanziale del corpo e termine della generazione umana. Se dunque Aristotele nel suo « De Anima, lib. III, cap. 4 », afferma che l'anima ragionevole è separata lo si deve al fatto che l'intendere non è attività che si esercita dipendentemente da un organo corporeo.

e non della materia.

Il carattere poi di forma sostanziale del corpo non impedisce la conoscenza dell'immateriale e dell'universale perchè per intendere ogni cosa, per conoscere l'immateriale e l'universale basta che il potere intellettivo non sia atto del corpo.

L'anima non è tutta immersa nella materia;

Ma l'agire dell'anima trascenderebbe forse la sua essenza? No, perchè proprio nella sua essenza l'anima umana non è forma sostanziale immersa nella materia corporea e tutta quanta in possesso di questa, vi si oppone precisamente la sua perfezione, perciò può benissimo possedere un'attività che non sia affatto

---

(1) L'anima umana cioè è forma separata, immateriale ma con ordine intrinseco ad esistere nella materia, nel corpo il quale le è naturalmente unito per intrinseca esigenza della sua stessa essenza; ecco perchè la separazione dal corpo rimane anormale.

(2) Se l'anima umana non fosse intrinsecamente ordinata ad esistere nella materia non ci sarebbe il concorso delle cause fisiche nella generazione dell'essere umano.

(3) Cfr. Parte I, cap. 2, pag. 37.

atto del corpo, pur essendo essa stessa per essenza forma sostanziale del corpo.

Nè si dica che il sussistente non può essere forma sostanziale. L'anima umana *è certamente sussistente e quindi ha un essere suo proprio;* questo suo essere *tuttavia essa* lo comunica alla materia corporea costituendo con questa un solo tutto sostanziale di modo che l'essere del tutto sostanziale anima-corpo è anzitutto l'esser medesimo dell'anima, *la quale lo comunica al corpo, ritenendolo però sempre suo. E' questa del resto una sua* prerogativa che le altre forme sostanziali non possono vantare perchè non sono sussistenti. Ecco perchè l'anima umana persiste nel suo essere anche col distruggersi del corpo, ciò che non avviene per le altre forme sostanziali (1).

comunica il suo essere al corpo, ritenendolo suo,

La sopravvivenza infine dell'anima non si oppone al suo carattere di forma sostanziale del corpo, carattere che esige un ordine essenziale al corpo precisamente perchè l'unione col corpo appartiene all'intrinseca natura dell'anima come l'innalzarsi nell'aria appartiene all'intrinseca natura dei corpi leggeri. Ebbene questi, anche se sottratti al proprio ambiente, rimangono sempre tali, con l'attitudine e la tendenza a raggiungerlo. Similmente l'anima umana, separata

e conserva la tendenza al corpo.

---

(1) Nel composto umano la forma sostanziale, in ragione del suo singolare grado di perfezione, l'immaterialità, possiede il suo proprio essere per intrinseca esigenza, indipendentemente dal composto, e quindi lo conserva con il dissolversi del corpo, poichè ciò che si possiede per intrinseca esigenza lo si può perdere solamente con la distruzione della propria entità. Per tutte le altre realtà sensibili invece la forma sostanziale possiede l'essere esclusivamente nel composto, in unione con la materia, perciò col dissolversi della materia si dissolve il composto e venendo meno l'essere del composto, viene meno ugualmente l'essere dei singoli componenti poichè questi posseggono l'essere unicamente nel e per il composto.

dal corpo, conserva il suo essere e con il suo essere l'attitudine e la tendenza a riprendere il corpo (1).

Cap. II.

MOLTEPLICITÀ NUMERICA DELL'ANIMA RAZIONALE (art. 2).

L'averroismo.

L'anima razionale sussistente, immateriale, è forma sostanziale del corpo umano. I corpi tuttavia sono molteplici; dovrà forse dirsi lo stesso dell'anima oppure basterà una sola anima razionale per tutti gli uomini? S. Tommaso si trova di fronte ad una delle più strepitose questioni filosofiche del suo tempo; i suoi avversari gli strappano grida di profonda indignazione e non teme di chiamarli empi e irrazionali. *Chi sono? Gli averroisti, capitanati da Sigieri di Brabante, perciò le obbiezioni, anche quì sei, riassumono quello che nella loro dottrina trovasi di più importante. Essi volevano ad ogni costo per tutti gli uomini l'unicità del principio razionale. Quali i pretesi loro motivi?*

1° arg.

Il principio razionale è uno solo perchè nessuna sostanza immateriale ammette la molteplicità numerica nell'unità specifica. Ora l'anima umana non

---

(1) L'anima umana dice dunque ordine essenziale al corpo, ordine che l'anima porta sempre seco, perciò lo stato di separazione dal corpo non è naturale, normale, ma contro natura, anormale e perciò violento. Ma uno stato violento, contro natura, anormale, non può essere permanente, perciò la natura stessa dell'anima esige che avvenga nuovamente l'unione col corpo. La ragione esige dunque la risurrezione dei corpi pur senza poterne individuare le modalità e il principio. La fede corona gli sforzi della ragione e oltre ad affermare il fatto della risurrezione dei corpi ne indica il principio sopranaturale.

essendo composta di materia e forma (1) è sostanza immateriale, non può dunque esserci per essa molteplicità numerica nell'unità specifica. Tutti gli uomini a loro volta costituiscono una sola specie, perciò per tutti gli uomini non può esserci che una sola anima razionale.

Del resto per affermarne la molteplicità si invoca la molteplicità dei corpi, ragione del tutto vana. Tolta infatti la causa viene meno l'effetto. Se dunque la molteplicazione dell'anima umana fosse dovuta alla molteplicazione del corpo, tolta questa cesserebbe quella e tutte le anime costituirebbero una sola individua entità, conclusione questa assolutamente eretica poichè verrebbe meno la differenza dei premi e delle pene *per i singoli individui*. 2° arg.

Inoltre se la mia intelligenza fosse diversa dalla tua, dovrebbe avere la sua propria individualità, come pure anche la tua; gli esseri individui infatti sono quelli che nell'identità specifica rivendicano la diversità numerica. A sua volta poi tutto ciò che viene ricevuto si piega alle condizioni di chi riceve. Le rappresentazioni intelligibili saranno dunque ricevute nella mia e nella tua intelligenza sotto la veste dell'individualità, ciò tuttavia si oppone alla natura stessa dell'intelligenza la quale coglie l'universale. 3° arg.

Del resto la cosa intesa è nell'intelligenza di chi intende perciò se la mia intelligenza fosse diversa dalla tua, diversa dovrebbe essere ugualmente una stessa cosa per il solo fatto di essere intesa da me e da te. L'oggetto dell'intelligenza sarebbe dunque numericamente molteplice e l'intelligibile che starebbe nella mia e nella tua intelligenza non potrebbe essere che intelligibile solamente in potenza; per avere l'intelligibile in atto bisognerebbe astrarre dall'uno e dall'altro una formalità comune, poichè ovunque abbiamo 4° arg.

(1) Cfr. Parte I, cap. 5, pag. 53.

molteplicità è possibile astrarre una formalità intelligibile comune ai singoli della molteplicità (1). Ciò tuttavia è in contradizione con la natura stessa dell'intelligenza poichè non vi sarebbe più distinzione tra intelligenza e immaginazione (2). *Tra la mia e la tua intelligenza, la mia e la tua anima vi è dunque identità numerica.*

5° arg. *Chi esita ancora ad ammetterlo consideri la relazione tra maestro e scolaro.* Quando l'alunno riceve la scienza dal maestro, non può dirsi che la scienza del maestro generi quella dell'alunno perchè, se così fosse, la scienza sarebbe una forma attiva *ossia una qualità attiva* come il calore. Ciò tuttavia è evidentemente falso. Sembra dunque che la stessa numerica scienza che trovasi nel maestro passi all'alunno. Ma perchè sia così ci vuole una stessa numerica intelligenza in tutti e due. Maestro e scolaro e quindi tutti gli uomini hanno dunque la stessa numerica intelligenza.

6° arg. Questo del resto sembra essere il parere di S. Agostino il quale nel suo « De Quantitate Animæ » cap. 32, scrive: « se dicessi che le anime umane sono solamente molteplici, sarei burlato ». *Rivendicano dunque e la molteplicità e l'unità.* L'unità tuttavia la rivendicano specialmente per l'intelligenza. Non vi è dunque per tutti gli uomini che una sola numerica intelligenza.

---

(1) Ciò che è numericamente distinto è intelligibile in potenza e non in atto, perchè rivestito di caratteri individui da cui dipende la distinzione numerica; non può dunque essere oggetto diretto dell'intelligenza, ma lo è solo in potenza; per esserlo in atto bisogna che venga astratto dallo stato individuo in cui si trova.

(2) Nell'immaginazione infatti la rappresentazione delle cose è ancora rivestita dei caratteri individuanti ed è questa rappresentazione ancora individua che viene sottomessa all'attività astrattiva della virtù intellettiva per costituire l'intelligibile in atto che è precisamente universale poichè astrarre vuol dire eliminare i caratteri individuanti e cogliere l'universale.

Tutti i motivi addotti perdono ogni valore di fronte all'austera profonda dottrina di Aristotele. Questi nella sua Fisica, lib. II, cap. 3, n. 12, afferma che fra cause particolari e effetti particolari vi è quella stessa relazione che esiste fra cause universali e effetti universali. Ora è impossibile che la stessa specifica anima sensitiva sia forma sostanziale di molteplici animali specificamente diversi; perciò è ugualmente impossibile che la stessa numerica anima razionale sia forma sostanziale di molteplicità uomini numericamente diversi (1). Dottrina aristotelica.

S. Tommaso a sua volta si esprime con straordinaria energia che rivela il valore metafisico della sua conclusione. È ASSOLUTAMENTE IMPOSSIBILE CHE PER TUTTI GLI UOMINI VI SIA UNA SOLA ANIMA RAZIONALE. Questa tesi è evidente anche nella posizione platonica (2), in cui l'anima costituirebbe da sola il vero uomo. Se infatti l'anima di Socrate e quella di Platone fosse una sola, Socrate e Platone sarebbero un solo uomo e, *data la diversità numerica del corpo*, la loro distinzione sarebbe unicamente preteressenziale come quella p. es. che esiste tra un uomo vestito di tunica e un altro di cappa. Ciò è assolutamente assurdo. Tesi tomistica. Sguardo al platonismo.

L'impossibilità risulta non meno evidente nella posizione aristotelica (De An., lib. III, cap. 2, n. 12), in cui l'intelligenza è una parte o facoltà dell'anima la quale a sua volta è forma sostanziale del corpo. E' infatti impossibile che in più esseri numericamente Sguardo all'aristotelismo.

(1) Ogni individuo umano ha la sua propria personale vita intellettiva e quindi anche il suo proprio personale principio formale di tale vita, ma questo non è altro che l'anima razionale; quindi ogni individuo umano deve avere la sua propria anima numericamente distinta dall'anima di qualsiasi altro individuo umano com'è numericamente distinta la sua vita intellettiva la quale ha la sua propria irriducibile fisionomia.

(2) Cfr. Alcibiade, cap. 25.

diversi vi sia una sola forma sostanziale, com'è impossibile che tutti abbiano un solo essere, poichè il principio dell'essere è la forma (1).

Assoluta impossibilità del monopsichismo

Il monopsichismo è ugualmente impossibile qualunque sia il modo di spiegare l'unione dell'anima razionale con questo o quell'individuo umano. E' evidente infatti che ovunque avremo un'unica causa principale e due strumenti potremo dire che vi sarà un solo agente o operante nel vero senso della parola; avremo però più azioni. Così p. es. quando un uomo tocca parecchi oggetti con le due mani, uno solo è colui che tocca mentre i contatti sono due. Se invece lo strumento fosse uno solo e le cause principali molteplici, avremo molteplici agenti o operanti ma una sola azione. Così p. es. quando più uomini tirano una barca con una sola fune, abbiamo più uomini che tirano ma una sola trazione. Se infine unica fosse la causa principale e unico lo strumento, si dirà che vi è un solo agente o operante e una sola azione. Così p. es. quando il fabbro picchia col suo martello abbiamo uno solo che batte e una sola percussione.

perchè tutti gli uomini non costituiscono un solo intelligente nè un solo intendere.

Ebbene è evidente che l'anima razionale è ciò che vi è di più nobile nell'uomo, qualunque possa essere il suo modo di unirsi a questo o quell'individuo umano; le potenze sensitive infatti le ubbidiscono e sono al suo servizio. Se dunque per due uomini vi fossero più anime razionali e un solo organo sensitivo, come p. es. se due uomini non avessero per tutti e due che un solo occhio, vi sarebbero più uomini che vedreb-

---

(1) Tra forma sostanziale ed essere vi è una relazione trascendentale in virtù della quale ovunque abbiamo l'unicità di essere bisogna riconoscere l'unicità di forma sostanziale e ovunque c'è la molteplicità di essere bisogna ugualmente riconoscere con metafisica necessità la molteplicità di forma sostanziale. Molteplicità di essere e unicità di forma sostanziale sono in aperta stridente contradizione. Essendo dunque l'anima umana forma sostanziale del corpo il monopsichismo averroistico presenta una stridente contradizione metafisica.

bero ma una sola visione (1). Se invece l'anima razionale fosse una sola, Socrate e Platone costituirebbero sempre un solo essere razionale, qualunque possa essere la molteplicità di tutto ciò di cui l'intelligenza può servirsi a titolo di strumento. Si aggiunga inoltre che l'intendere, attività propria dell'anima razionale, essendo atto del suo intelletto, indipendentemente da ogni organo, si dovrebbe avere un solo agente e una sola azione ossia tutti gli uomini costituirebbero un solo intelligente e un solo intendere per uno stesso oggetto intelligibile (2).

Vana la molteplicità delle rappresentazioni sensibili.

Ma la molteplicità dell'intelligente e dell'intendere non sarebbe forse salva con la molteplicità delle rappresentazioni sensibili? No. Il mio atto intellettivo potrebbe distinguersi dal tuo in ragione della distinzione delle rappresentazioni sensibili e perchè la rappresentazione p. es. della pietra che sta in me sarebbe diversa da quella che sta in te, qualora la rappresentazione stessa, in quanto propria di ciascuno, fosse il principio formale dell'intelletto possibile (3) poichè lo stesso agente emette azioni diverse se agisce sotto l'azione di principi formali diversi come p. es. diverse rappresentazioni di oggetti producono nell'occhio sen-

---

(1) Questo potrebbe essere anche il caso di due uomini che guarderebbero ad un tempo attraverso un solo telescopio.

(2) Non vi sarebbe dunque più posto per la vera molteplicità degli uomini che esige precisamente la molteplicità del principio razionale; esisterebbe solo l'uomo in sè, l'uomo trascendentale. La conclusione era in aperta contradizione con la più evidente immediata testimonianza della coscienza. Gli averroisti tentarono di superare lo scoglio e credettero salvare l'individualità inconfondibile del pensiero di ogni uomo ricorrendo alla diversità delle rappresentazioni immaginative contenute nella immaginazione di ciascuno e di cui l'unico principio razionale si servirebbe per intendere. Vano sotterfugio, dice S. Tommaso.

(3) Del potere cioè che emette formalmente l'atto dell'intendere, per opposizione all'intelletto agente o potere che costituisce l'intelligibile in atto.

sazioni visive diverse. La rappresentazione sensibile però non è affatto il principio formale dell'intelletto possibile; questa prerogativa appartiene solamente alla rappresentazione intelligibile astratta dalla rappresentazione sensibile.

Rappresentazione intelligibile e sensibile.

In una sola medesima intelligenza inoltre non può esserci che una sola rappresentazione intelligibile astratta da diverse rappresentazioni sensibili di una medesima specifica realtà come risulta da ciò che avviene in un solo e medesimo uomo. In questi infatti possono esservi diverse rappresentazioni sensibili della pietra, da tutte queste però viene astratta una sola rappresentazione intelligibile per mezzo della quale l'intelligenza di un medesimo uomo con un solo atto intende la natura della pietra, qualunque possa essere la diversità delle rappresentazioni sensibili *di questa o quella pietra particolare*. Se dunque per tutti gli uomini non vi fosse che una sola intelligenza, la diversità delle rappresentazioni sensibili nei singoli individui umani non potrebbe causare la diversità dell'attività intellettiva in ciascuno di essi, come presuppone Averroè nel suo commento al De Anima di Aristotele, lib. III, Comm. 5. Il monopsichismo è dunque assolutamente impossibile e irto di gravissime difficoltà.

Monopsichismo e immaterialità.

I motivi poi accampati per sostenerlo non hanno alcun valore. Anzitutto l'immaterialità non è un ostacolo alla molteplicità numerica dell'anima razionale perchè questa, pur essendo immateriale come l'angelo, è anche forma sostanziale del corpo, ciò che non conviene all'angelo. Ecco perchè in ragione della moltiplicazione della materia abbiamo la molteplicità numerica dell'anima razionale nell'identità specifica, ciò che nel mondo angelico è assolutamente impossibile.

Permanenza dell'individualità e dell'essere.

Ma allora come spiegare la permanenza dell'anima nella propria individualità? Come si spiega la sua permanenza nell'essere? In ogni cosa vi è relazione

trascendentale tra unità e essere, perciò dalla molteplicità o unità del suo essere si deduce la molteplicità o unità della cosa medesima. Ora è evidente che l'anima razionale, secondo il suo essere, si unisce al corpo come forma sostanziale, ciò nonostante conserva il suo essere anche col corrompersi del corpo, *perchè l'essere è suo e l'anima non fa che comunicarlo al corpo, ritenendolo però sempre suo.* Per lo stesso motivo si dirà che la molteplicità delle anime, pur essendo dipendente dalla molteplicità dei corpi, non cessa col distruggersi dei corpi, ma permane ancora, *come permane l'essere di ogni singola anima* (1).

Individualità e intendere.

Nessuno poi nega che l'oggetto dell'intelletto sia l'universale, si noti però che nè l'individualità di chi intende nè quella della rappresentazione intelligibile, necessaria per intendere, escludono che si possa intendere l'universale, poichè se così fosse neanche i puri spiriti, i quali sono sussistenti ed hanno perciò la propria individualità potrebbero intenderlo. Ciò che ostacola la conoscenza dell'universale è la materialità di chi intende come pure quella della rappresentazione intenzionale necessaria per intendere. L'agire infatti dipende dalla natura del principio formale che muove l'agente ad agire, così p. es. il riscaldare dipende dall'intensità di calore della sorgente calorifica. Similmente anche la conoscenza dipende dalla natura della rappresentazione intenzionale, principio formale del soggetto conoscente. E' evidente tuttavia che la natura comune a più realtà si distingue e si moltiplica secondo i principi individuanti, principi che

---

(1) L'anima umana ricevendo dal corpo la sua individuazione non può perderla col dissolversi del corpo perchè conserva sempre il suo ordinamento essenziale ad essere unita al corpo; perciò nello stato di separazione conserva la sua individuazione e la molteplicità delle anime risponde alla molteplicità dei corpi informati, ai quali rimangono sempre *essenzialmente* ordinate.

procedono dalla materia. Perciò il principio formale della conoscenza se è materiale ossia non ancora astratto dalle condizioni della materia, rappresenterà la natura specifica oppure generica, distinta però e moltiplicata *ossia rivestita* dei caratteri individuanti; in tale caso la natura della cosa non potrà essere conosciuta nella sua universalità. Se invece è astratto dalle condizioni della materia individua, rappresenterà la natura nella sua universalità, astratta dai caratteri particolari che la distinguono e la moltiplicano e così si avrà la conoscenza dell'universale. Per il caso nostro non importa affatto che ci sia una sola intelligenza o che ce ne siano molteplici perchè anche se l'intelligenza fosse una sola, questa avrebbe sempre la sua individualità e la sua rappresentazione intelligibile, principio formale del suo intendere, sarebbe sempre ugualmente una determinata rappresentazione intelligibile (1).

Unità della scienza.

Neanche infine l'unità della scienza esige l'unità dell'anima razionale perchè, qualunque possa essere il numero delle intelligenze, ve ne sia una sola oppure ve ne siano molte, l'intelligibile inteso è sempre uno. L'intelligenza infatti intende l'intelligibile non nell'essere fisico ma nell'essere intenzionale, nell'anima non abbiamo la pietra medesima ma la rappresenta-

(1) L'anima umana per quanto unita alla materia, cui deve la sua individuazione e molteplicità numerica, domina tuttavia le condizioni della materia ed ha un potere che viene azionato non dalle rappresentazioni sensibili, immagini della natura specifica e generica rivestita di caratteri individuanti, ma dalle rappresentazioni intelligibili che rappresentano i caratteri universali comuni a tutti gli individui della stessa specie o dello stesso genere. L'anima umana, nonostante la sua individualità e molteplicità numerica e benchè attinga nel mondo sensibile il sostrato donde deve astrarre la rappresentazione intelligibile, principio formale del suo intendere, conosce l'universale perchè la natura della conoscenza dipende dalla natura del suo principio formale che è la rappresentazione intenzionale.

zione della pietra, come leggiamo nel De Anima, lib. III, cap. 8, n. 2. Ciò nonostante l'oggetto diretto e immediato dell' intendere è la pietra e non la sua rappresentazione, questa l' intelligenza può coglierla solo indirettamente, riflettendo cioè su se stessa; se così non fosse la scienza non avrebbe come oggetto le cose medesime ma solamente la loro rappresentazione intelligibile (1).

Più cose tuttavia possono benissimo essere simili ad una terza in quanto in ciascuna vi sarebbe la somiglianza di questa. La conoscenza precisamente avviene in quanto nel conoscente v'è la rappresentazione formale o somiglianza dell'oggetto da conoscere, perciò la stessa cosa può benissimo essere conosciuta da più conoscenti, come risulta per la conoscenza sensibile. Più uomini infatti vedono lo stesso colore perchè in ciascuno abbiamo la somiglianza di quel colore. Lo stesso deve dirsi per la conoscenza intellettiva. Più intelligenze intendono la stessa cosa perchè l' intelligibile è uno solo mentre le sue rappresentazioni intelligibili sono molteplici secondo la molteplicità delle intelligenze. Vi è tuttavia, secondo Aristotele, una sola differenza e cioè il senso percepisce la cosa secondo le condizioni individue che la cosa possiede fuori del conoscente mentre l' intelligenza intende bensì la cosa che sta fuori del conoscente non la intende però secondo il modo di essere fuori del conoscente (2). La natura comune o universale infatti è intesa in quanto è astratta da tutti i caratteri indi-

Unità dell'intelligibile.

(1) Questa dichiarazione di S. Tommaso è di capitale importanza per l'oggettività della conoscenza poichè la rappresentazione intelligibile non è *id quod* ma solamente *id quo* la cosa viene conosciuta nell'essere che ha in se stessa e non nell'essere rappresentativo che acquista nella mente.

(2) Nell' intelligenza infatti il modo di essere dell' intelligibile è universale, astratto cioè da ogni carattere individuante; fuori dell' intelligenza invece il modo di essere è singolare, rivestito cioè di tutti i caratteri individuanti.

viduanti, modo di essere che non possiede fuori del conoscente. Per Platone invece la cosa intesa ha lo stesso modo di essere nella e fuori dell'intelligenza perchè riteneva l'intelligibile entità sussistente in un mondo soprasensibile.

Alunno e maestro.

Quanto alla diversità tra la scienza del maestro e quella dell'alunno non può esserci alcun dubbio. Tuttavia come spiegarla? S. Tommaso rimanda alla questione 117, art. 1 (1).

Testo agostiniano.

Infine l'interpretazione del testo di S. Agostino *è errata. Questi infatti* intende dire che le anime non hanno quella molteplicità per cui sarebbero specificamente diverse; *la molteplicità delle anime non è specifica ma solamente numerica nell'identità specifica.*

Cap. III.

L'ANIMA RAZIONALE UNICA ANIMA DELL'UOMO (art. 3).

Il pluralismo psichico:

Ogni uomo ha non solo il proprio corpo ma anche la propria individua anima razionale, forma sostanziale del suo corpo, numericamente distinta dall'anima razionale di qualsiasi altro uomo. Quest'anima razionale tuttavia è forse l'unica che troviamo nell'uomo oppure dobbiamo ammetterne qualche altra?

1° arg.

Alcuni vorrebbero che nell'uomo ci fosse come principio formale, entitativamente distinto, anche l'anima sensitiva e quella vegetativa. Infatti la stessa medesima realtà non può essere ad un tempo corrutti-

---

(1) Secondo l'art. 1 della q. 117 la verità conosciuta dal maestro e dall'alunno è la stessa, l'intelligenza tuttavia dell'uno è numericamente distinta dall'intelligenza dell'altro. Similmente abbiamo anche la distinzione numerica delle rappresentazioni intelligibili che attuano intelligenze numericamente distinte.

bile e incorruttibile poichè l'anima razionale è incorruttibile mentre l'anima sensitiva e quella vegetativa sono corruttibili, non può esserci nell'uomo un'unica medesima entità per l'anima razionale e per quella sensitiva e vegetativa.

Pretendere poi che per l'uomo l'anima sensitiva sia incorruttibile è vano ripiego perchè tra corruttibile e incorruttibile abbiamo una differenza di genere come sta scritto nella Metafisica, lib. X, cap. 9, n. 1. Ora l'anima sensitiva del cavallo, del leone e di tutti gli altri animali è corruttibile; non la si può dunque ritenere incorruttibile per l'uomo poichè allora non avrebbe più l'identità di genere nell'uomo e nell'animale il quale poi è tale proprio in virtù dell'anima sensitiva e la formalità animale non costituirebbe più uno stesso genere distinto a sua volta dalle due differenze specifiche: razionale e irrazionale. Ciò tuttavia non può assolutamente ammettersi. 2° arg.

Altri invocano l'embriogenia in favore della loro tesi. Secondo Aristotele (De Gen. Anim., lib. II, cap. 3), nella generazione umana l'embrione è animale prima di essere uomo ma ciò non sarebbe possibile se il principio razionale e quello sensitivo fossero una sola medesima entità. Il principio formale infatti per l'animale è l'anima sensitiva, per l'uomo invece è l'anima razionale: *perciò l'embrione fin dall'inizio dovrebbe essere uomo e non solamente animale.* Non abbiamo dunque una sola e medesima entità per i due principî vitali. 3° arg.

Altri sfruttano un'altra affermazione aristotelica. Secondo Aristotele (Metaf., lib. VIII, cap. 2, n. 6 e 7) il genere proviene dalla materia, la differenza specifica invece dalla forma. Ebbene donde la razionalità, differenza specifica costitutiva dell'uomo? Dall'anima razionale. E l'animale perchè riceve questo nome? Perchè il suo corpo è informato dall'anima sensitiva. L'anima razionale si riferisce dunque al 4° arg.

corpo informato dall'anima sensitiva come la forma alla materia e quindi non costituisce nell'uomo con l'anima sensitiva una sola e medesima entità ma la presuppone come presupposto materiale.

La dottrina tradizionale.

L'autorità invocata da S. Tommaso contro la molteplicità di forme sostanziali nell'uomo è il libro De Ecclesiae Dogmatibus, cap. 15 (1). Non diciamo come Giacomo ed altri Siri che nell'uomo vi sono due anime una sensitiva, principio vitale del corpo diffuso nel sangue e un'altra spirituale al servizio della ragione; diciamo invece che nell'uomo vi è una sola anima la quale con la sua unione vivifica il corpo e opera ad un tempo da sè con la sua ragione.

Il pluralismo psichico platonico

S. Tommaso prima di accingersi alla dimostrazione razionale richiama la dottrina platonica. Per Platone (2) vi sarebbero più anime in un medesimo corpo, queste inoltre avrebbero i propri organi ben distinti secondo le attività vitali di ciascuna, il principio nutritivo infatti risiederebbe nel fegato, quello appetitivo nel cuore e quello conoscitivo nel cervello.

condannato da Aristotele.

Aristotele nel suo De Anima, lib. II, cap. 2, n. 7 e 8, esaminando simile dottrina la condanna per quel che riguarda le parti dell'anima che si servirebbero di organi corporei per le loro attività. Egli si basa sul fatto che vi sono animali i quali divisi continuano a vivere conservando in ciascuna delle parti le diverse attività vitali come quella sensitiva e appetitiva. Ora questo sarebbe assolutamente impossibile se i diversi principi delle attività vitali ritenute essenzialmente diverse appartenessero a diverse parti del corpo (3).

---

(1) Questo libro spesso ritenuto come scritto da S. Agostino appartiene invece ad un prete marsigliese, Gennadio, della seconda metà del secolo V. Ciò dimostra che la soluzione razionale della nostra tesi apparteneva esplicitamente al patrimonio della fede fin dai primi secoli.

(2) Cfr. Platone: Timeo.

(3) Ciascuna parte infatti conserverebbe la propria attività

Per l'anima sensitiva e per quella vegetativa non può dunque parlarsi di sede speciale. Per l'anima razionale poi non sembra che Aristotele determini in modo sicuro la sua distinzione dalle altre non solo quanto all'essenza ma anche quanto alla sede.

Possibilità del platonismo.

Ebbene la dottrina platonica potrebbe reggere qualora si ammettesse con Platone che l'anima si unisce al corpo non come forma sostanziale ma come causa motrice; lo stesso mobile infatti può benissimo essere mosso da diversi motori, specialmente se il movimento si esercita su diverse parti del mobile. Ammessa però l'unione sostanziale dell'anima col corpo è assolutamente impossibile che vi siano nel medesimo corpo più anime entitativamente diverse (1). Quali i motivi? Se ne possono addurre tre.

Impossibilità del pluralismo psichico:

1° Argomento. Se nel vivente vi fossero più anime non avremmo in lui l'unità pura e semplice. Ogni cosa infatti possiede l'unità pura e semplice in ragione dell'unità di forma che le dà l'essere poichè è dallo stesso principio che procede e l'essere e l'unità, *essere ed essere uno identificandosi.* Perciò ovunque abbiamo più forme non può esservi l'unità pura e semplice come p. es. nell'espressione uomo bianco (2). Se dunque l'uomo fosse: vivente in ragione di una prima forma, l'anima vegetativa, sensitivo in ragione di una seconda, l'anima sensitiva e infine uomo in ragione di una terza, l'anima razionale, non avremmo

1° arg.

---

mentre l'esperienza dimostra che in ogni parte vi sono tutte le attività vitali.

(1) In una medesima anima vi possono essere e vi sono realmente diverse facoltà, l'anima stessa però rimane sempre una nella sua essenza nonostante la molteplicità dei suoi poteri.

(2) Vi sono qui due forme: quella di uomo e quella di bianco, perciò l'unità del composto che ne risulta e cioè dell'uomo-bianco non è pura e semplice ma relativa, accidentale.

in lui l'unità pura e semplice (1). Così ragionava Aristotele contro Platone (Metaf., lib. VIII, cap. 6, n. 2), quando diceva che se l'idea di animale fosse diversa da quella di bipede, l'animale bipede non avrebbe l'unità pura e semplice. Ecco perchè nel De Anima, lib. I, cap. 5, n. 24, a coloro che ponevano più anime nel corpo chiedeva quale fosse il principio che le contenesse ossia che le unificasse. Il corpo? Impossibile poichè è piuttosto il corpo che deve all'anima la sua unità e non viceversa.

2° arg. 2° ARGOMENTO. L'impossibilità della pluralità di anime nell'uomo risulta anche dal modo di attribuire una cosa ad un'altra. *Poichè ogni attribuzione avviene sempre in ragione di una forma* ovunque l'attribuzione presuppone più forme, una cosa sarà attribuita ad un'altra in modo accidentale *oppure essenziale*. Il primo lo avremo quando le diverse forme cui si riferisce l'attribuzione non hanno alcuna relazione tra di loro come p. es. quando diciamo che il bianco è dolce (2). Se invece le forme hanno tra di loro un ordine intrinseco l'attribuzione sarà essenziale, però di secondo grado, perchè il soggetto è compreso nella definizione del predicato, come la superficie del corpo è presupposto del colore (3). Dicendo infatti: questo corpo esteso è colorato abbiamo l'attribuzione

---

(1) L'uomo non sarebbe cioè un tutto sostanziale ma un tutto di ordine accidentale.

(2) Tra l'esser bianco e l'esser dolce non vi è infatti nessuna relazione ossia non vi è alcuna esigenza nè per il bianco di esser dolce nè per il dolce di esser bianco.

(3) L'attribuzione essenziale può distinguersi in attribuzione di primo e di secondo grado. In quella di primo grado il predicato è compreso nel soggetto p. es. l'uomo è un animale razionale; qui il predicato *animale-razionale* è compreso nel soggetto. In quella di secondo grado il soggetto è compreso nel predicato p. es. il corpo esteso è colorato, qui il soggetto *corpo-esteso* è compreso nel predicato *colorato* perchè il colore preesige necessariamente l'estensione.

essenziale di secondo grado *perchè nel predicato*: colorato *si trova compreso il soggetto*: corpo esteso. Ma se la forma cui devesi l'essere animale fosse diversa da quella cui devesi l'essere uomo si presenterebbero due ipotesi. Nella prima le due forme non avrebbero nessuna relazione tra di loro e l'attribuzione di una delle due all'altra sarebbe solamente di ordine accidentale. Nella seconda invece le due forme avrebbero una certa relazione tra di loro e una delle due anime sarebbe soggetto o presupposto dell'altra; in questo caso l'attribuzione sarebbe di ordine essenziale però di secondo grado.

Attribuzione e della formalità animale.

Ebbene le due ipotesi sono evidentemente false. L'attribuzione infatti della formalità animale all'uomo non è di ordine accidentale ma di ordine essenziale, *non tuttavia di secondo ma di primo grado perchè* non è la nozione uomo che è compresa nella definizione di animale bensì la nozione animale in quella di uomo. L'uomo dev'essere dunque e uomo e animale in virtù della medesima forma. Se non fosse così l'uomo non sarebbe davvero ciò che s' intende per animale nè la formalità animale sarebbe per l'uomo un predicato di ordine essenziale.

3° arg.

3° Argomento. L' impossibilità del pluralismo psichico nell'uomo risulta infine dall'attività dell'anima. Quando una delle sue attività è troppo intensa, si nota un certo perturbamento nel normale esercizio delle altre (1). Ciò tuttavia non dovrebbe essere se il principio delle singole attività non fosse per tutte uno solo quanto alla sua essenza (2). Nell'uomo de-

(1) E' questo un fatto notissimo. Tutti sanno che l'esagerata applicazione intellettuale reca disturbi non di rado anche gravissimi nelle attività sensitive e vegetative.

(2) I principi immediati delle diverse attività umane attingendo la propria virtù operativa ad un solo e medesimo supremo principio sostanziale, ciò che uno di essi prende in modo eccessivo viene sottratto agli altri perchè il principio

v'esserci dunque assolutamente una sola numerica anima la quale è ad un tempo intellettiva, sensitiva e vegetativa.

Il perchè del monopsichismo.

Come poi questo avvenga sarà facile intenderlo considerando la diversità delle specie e delle forme le quali si distinguono tra di loro secondo il loro maggiore e minore grado di perfezione. Nella natura infatti gli esseri animati sono più perfetti di quelli inanimati, gli animali poi sono più perfetti delle piante e infine gli uomini sono più perfetti degli animali. In ciascuna di queste tre categorie di esseri vi sono inoltre diversi gradi di perfezione. Ecco perchè Aristotele nella sua Metafisica (lib. VIII, cap. 3, n. 8), paragona le specie degli esseri ai numeri i quali cambiano specie per il fatto che si aggiunge o si toglie una unità. Nel suo De Anima (lib. II, cap. 3, n. 6), paragona inoltre le diverse anime alle figure geometriche di cui una contiene l'altra, come p. es. il pentagono contiene il quadrato e possiede un maggior numero di lati. L'anima intellettiva contiene dunque nella sua perfezione tutta la perfezione che possiede e l'anima sensitiva degli animali e l'anima vegetativa delle piante. Perciò come la superficie che costituisce il pentagono non è tetragona in virtù di una figura e pentagona in virtù di un'altra, poichè il tetragono essendo già compreso nel pentagono sarebbe inutile, così anche Socrate non è uomo in virtù di un'anima e animale in virtù di un'altra ma è uomo e animale in virtù di una sola e medesima anima (1).

---

sostanziale in se stesso non è infinito, illimitato ma ben limitato. Simile ripercussione rimarrebbe invece assolutamene inesplicabile se anche i principi supremi o remoti fossero diversi non meno dei principi immediati.

(1) Quest'unica anima è l'anima razionale la quale in virtù della sua perfezione contiene tutto ciò che vi è di perfezione nell'anima della pianta e in quella dell'animale perchè le trascende tutte e due con il suo grado di perfezione.

Incorruttibilità e anima sensitiva.

Se ora consideriamo le difficoltà formulate contro il monopsichismo le vedremo tutte prive di fondamento. Trattandosi infatti dell'uomo se si parla di incorruttibilità dell'anima sensitiva questa la si dice tale non perchè è sensitiva ma perchè quella stessa anima che nell'uomo è sensitiva è anche intellettiva cui spetta per essenza l' incorruttibilità. Perciò l'anima quando è unicamente sensitiva è corruttibile mentre è incorruttibile quando è compresa nel principio intellettivo. Il carattere infatti di principio sensitivo come non dona l' incorruttibilità così neanche può toglierla al principio intellettivo *cui viene unito. Si noti poi che per gli esseri composti di materia e di forma* non è la forma che appartiene ad un determinato genere o specie ma il composto medesimo, perciò anche l'uomo è corruttibile come tutti gli altri viventi sensitivi. La differenza di corruttibile e incorruttibile, procedendo dalla forma, non può dunque creare tra l'uomo e gli altri viventi sensitivi una differenza di genere.

Embrione e anima intellettiva.

Quanto poi all'embrione questi ha fin dall' inizio solamente l'anima sensitiva, la quale però in seguito scompare per lasciare il posto ad un'anima più perfetta che sarà ad un tempo sensitiva e intellettiva (1).

---

(1) Di questo problema molto arduo ad un tempo e delicato, qui appena accennato, S. Tommaso parla anche nella q. 118, art. 2. «Nell' uomo, scrive l'Angelico, e negli altri viventi sensitivi, con l' originarsi di una forma più perfetta abbiamo ad un tempo il corrompersi della forma inferiore; tutto ciò però che questo possedeva si ritrova in quella anzi in modo più perfetto. Nell'uomo come nei viventi sensitivi si giunge dunque all'ultima forma sostanziale attraverso una serie di generazioni e di corruzioni».

Questa teoria tomistica della successione delle forme sostanziali nell'embrione umano non può affatto soddisfare. Poichè infatti il principio razionale è immateriale, la sua presenza non richiede determinate dimensioni di materia ma può trovarsi anche nelle più impercettibili dimensioni. Perchè dunque non metterlo fin dal primo istante del concepi-

Distinzioni logiche e ordine fisico.

Si noti infine che non bisogna introdurre nell'ordine fisico le distinzioni logiche dovute unicamente al modo di intendere e non al modo di essere; la ragione infatti può cogliere sotto diversi aspetti una sola e medesima cosa. Poichè dunque l'anima razionale contiene nella sua capacità, com'è già stato detto, tutto ciò che trovasi nell'anima sensitiva e più ancora, la ragione può considerare a parte ciò che si riferisce al potere dell'anima sensitiva come qualcosa di imperfetto e di materiale; visto poi ciò che è comune all'uomo ed agli altri viventi sensitivi ne costituisce la nozione generica mentre ciò in virtù del quale l'anima razionale trascende l'anima sensitiva lo ritiene come coronamento e elemento formale e ne costituisce la differenza specifica (1).

Cap. IV.

L'ANIMA RAZIONALE UNICA FORMA SOSTANZIALE DEL CORPO (art. 4).

Il pluralismo di forme sostanziali:

Nell'uomo non vi sono tre anime ma una sola, l'anima razionale, la quale è principio nell' individuo umano della vita intellettiva, sensitiva e vegetativa.

---

mento? Perchè aspettare, per ritenerlo presente, che l'embrione umano abbia raggiunto un determinato sviluppo? Non abbiamo forse un nuovo essere umano fin dal primo istante del concepimento? E' dunque fin da questo primo istante che bisogna mettere il principio razionale e non in seguito, ricorrendo a un superfluo processo di generazione e corruzione di forme sostanziali pieno di difficoltà.

(1) Le nozioni puramente logiche che gli scolastici chiamano predicati sono dovute al nostro modo di concepire e come tali non esistono che nella mente. Il genere come genere, la differenza specifica come differenza specifica esistono solo nella mente. Questa tuttavia per costituire tali nozioni

Basta forse per salvare l'unità sostanziale dell'essere umano? No, perciò S. Tommaso va oltre e si domanda se l'anima razionale è non solo l'unica anima dell'uomo ma anche l'unica forma sostanziale. Non pochi rispondevano negativamente. Quale il perchè? Per gli uni la stessa dottrina di Aristotele. Questi infatti 1° arg.
nel suo De Anima, lib. II, cap. 1, n. 5 scrive: « l'anima è l'atto del corpo fisico avendo la vita in potenza ». L'anima si riferisce dunque al corpo come la forma alla materia e poichè il corpo ha già una certa forma sostanziale per cui è corpo dev'esserci in esso una forma sostanziale che preceda l'anima (1).

Altri invece si basano sul carattere specifico del 2° arg.
vivente. L'uomo come ogni vivente sensitivo perfetto muove se stesso con moto progressivo. Ogni essere però che muove se stesso in tal modo si divide in due parti di cui una ha ragione di motore e l'altra di mobile, come lo dimostra Aristotele nella sua Fisica (lib. VIII, cap. 5, n. 8). Quale la parte motrice? L'anima. L'altra parte dev'essere dunque tale da poter esser mossa. Ciò tuttavia non può dirsi della materia prima, come lo riconosce lo stesso Aristotele (op. cit. lib. V, cap. 1, n. 2), poichè la materia prima è pura potenza. Ben più: tutto ciò che è mosso nello spazio è corpo. Nell'uomo e in ogni vivente deve dunque trovarsi oltre l'anima un'altra forma sostanziale cui l'ente corporeo debba la sua corporeità.

Avicebron invece con i suoi seguaci ricorreva alla 3° arg.
gerarchia delle forme. Questa deve concepirsi dipendentemente dalla loro relazione con la materia prima.

---

si affaccia alla realtà in cui trovasi il fondamento che giustifica la formazione dei puri concetti. Qui sta precisamente il sano realismo di S. Tommaso.

(1) Questa forma sostanziale fu chiamata da Scoto e dalla sua scuola forma della *corporeità*. La sua giustificazione si troverebbe nella conservazione della propria forma da parte del corpo, nonostante la dipartita dell'anima.

Il prima e il dopo infatti sono sempre in relazione ad un inizio o punto di partenza. Perciò se come forma sostanziale non vi fosse nell'uomo che l'anima razionale la quale si unirebbe immediatamente alla materia prima, l'anima razionale apparterrebbe alle forme più imperfette poichè a queste spetta la inesione immediata alla materia prima. *L'anima razionale invece è la più perfetta delle forme.*

4ª arg.

Altri infine si riferiscono alla natura stessa del corpo umano. Questo è un corpo composto *costituito cioè da diversi elementi.* La composizione però non si riferisce alla sola materia, perchè allora si potrebbe parlare solamente di privazione e corruzione e non di generazione. Nel corpo composto debbono dunque rimanere le forme degli elementi; ma queste forme sono sostanziali; perciò oltre l'anima razionale debbono esserci nel corpo umano, altre forme sostanziali.

L'anima razionale unica forma sostanziale.

La ragione tuttavia si oppone assolutamente a qualsiasi pluralismo di forme sostanziali nell'uomo ed eccone il perchè. Per ogni cosa non vi è che un solo essere sostanziale il quale precisamente proviene dalla forma sostanziale, perciò per ogni cosa non vi è che una sola forma sostanziale. Ma quale la forma sostanziale dell'uomo? L'anima razionale. Nell'uomo non può dunque ammettersi come forma sostanziale che l'anima razionale.

Il pluralismo, necessario nel platonismo,

Certamente ammettendo con i platonici che l'anima razionale si unisce al corpo non come forma ma solamente come motore, bisognerebbe dire che nell'uomo vi dovrebbe essere una forma sostanziale in virtù della quale il corpo sarebbe costituito realtà completa e atta a ricevere la mozione dell'anima. Se invece l'anima razionale è forma sostanziale del corpo, com'è realmente (1), è assolutamente impossibile che vi sia nell'uomo una qualsiasi altra forma sostan-

è impossibile nell'aristotelismo tomistico.

(1) Cfr. Parte II, cap. 1, pag. 78.

ziale. Per convincersene basta considerare la differenza tra forma sostanziale e forma accidentale.

In virtù di quest'ultima non si ha l'essere puro e semplice ma l'essere tale; così p. es. in virtù del calore non si ha l'essere puro e semplice del soggetto in cui trovasi il calore ma solo l'essere caldo del soggetto. Ecco perchè con l'avvento di una forma accidentale non abbiamo il farsi o il generarsi puro e semplice della cosa ma solo il farsi tale, l'essere tale di ciò che ha già l'essere. Similmente con la scomparsa della forma accidentale non si ha la distruzione della cosa ma solamente la perdita di questa o di quella determinata qualità della cosa. Forma accidentale e essere;

In virtù della forma sostanziale invece si ha l'essere puro e semplice: perciò con il suo avvento si ha il generarsi puro e semplice della cosa mentre la sua scomparsa ne è la distruzione pura e semplice. Questo spiega perchè gli antichi filosofi naturalisti, credendo che la materia prima fosse una realtà in atto ossia il fuoco, l'aria o un altro elemento di questo genere, ritenevano che non vi fosse nè generazione nè corruzione pura e semplice. Per essi la generazione non era che semplice alterazione, come lo attesta Aristotele nella sua Fisica (lib. I, cap. 4, n. 2). Perciò se nella materia oltre l'anima razionale preesistesse una qualsiasi altra forma che la costituisse ente in atto, l'anima razionale non darebbe al corpo l'essere puro e semplice, nè sarebbe forma sostanziale del corpo (1); con il suo avvento poi non si avrebbe una vera generazione, nè con la sua dipartita una vera corruzione di natura ma solamente semplice alterazione acciden- forma sostanziale e essere.

(1) L'essere infatti che l'anima razionale conferirebbe sarebbe di ordine accidentale poichè trattasi di essere che si sopraggiunge ad una realtà sostanziale già costituita; ma se l'essere conferito è di ordine accidentale, lo sarà anche la forma che lo conferisce e il tutto che ne risulterebbe ossia l'essere umano non sarebbe di ordine sostanziale bensì accidentale.

tale; cose tutte evidentemente false. Ecco perchè bisogna ritenere che nell'uomo oltre l'anima razionale non vi può essere nessun'altra forma sostanziale.

L'anima razionale e le forme inferiori.

L'anima razionale poi come contiene nella sua capacità l'anima sensitiva e quella vegetativa, così contiene anche tutte le forme inferiori e compie da sola tutte le attività che le forme meno perfette compiono negli altri esseri. Lo stesso dicasi dell'anima sensitiva per il puro sensitivo e dell'anima vegetativa per la pianta; il principio non ammette nessuna eccezione e vale per qualsiasi forma più perfetta in ordine alle forme meno perfette (1).

Definizione aristotelica dell'anima.

Ed ora quale il vero senso della famosa definizione aristotelica dell'anima? Aristotele non dice solamente che l'anima è l'atto del corpo, egli dice invece che l'anima è l'atto del corpo fisico organico, avendo la vita in potenza, e che una tale potenza non esclude l'anima. Risulta dunque chiaramente che nel soggetto o elemento potenziale di cui l'anima è atto si trova compresa anche l'anima. Un identico modo di esprimersi lo abbiamo nelle proposizioni: il calore è l'atto del corpo caldo, la luce è l'atto del corpo luminoso. Simili espressioni non vogliono dire certamente che il corpo sia luminoso indipendentemente dalla

---

(1) La tesi di S. Tommaso è di ordine metafisico. In virtù della gerarchia delle forme, fondata sui gradi di perfezione, tutto ciò che può una forma meno perfetta è compreso nella capacità della forma più perfetta, come tutto ciò che può un uomo debole è compreso nella capacità di qualsiasi uomo più forte. L'anima razionale, essendo una forma il cui grado di perfezione trascende quello di qualsiasi altra forma del mondo sensibile, comprende nella sua capacità quella di tutte le altre forme e quindi può fare da sè sola tutto ciò che possono fare tutte le altre. Non occorre dunque la presenza delle altre forme, ma da sè sola basta per tutte. Così per ogni forma più perfetta riguardo alle forme meno perfette. S. Tommaso nella sua opera «Quaest. Disp. De Anima» art. 9, ci dà una più ampia trattazione della stessa dottrina.

luce, anzi s' intende dire che il corpo se è luminoso lo deve alla luce. Similmente dicendo che l'anima è l'atto del corpo fisico avendo la vita in potenza s' intende dire che il corpo deve all'anima l'esser corpo, l'aver degli organi e l'aver vita in potenza. E' l'atto primo che viene detto in potenza quanto all'atto secondo che è l'agire; questa potenza poi non nega *ossia non esclude* l'anima (1).

Anima e corpo e motore e mobile.

Ma come spiegare la relazione di motore e mobile tra anima e corpo? L'anima non muove il corpo in virtù del suo essere in quanto gli è unita come forma sostanziale, ma lo muove con la sua potenza motrice, mozione che presuppone il corpo già costituito in atto mediante l'anima; solo in questo modo l'anima ha ragione di motore in virtù della sua potenza motrice mentre il corpo ha ragione di mobile.

Unicità di forma e gerarchia.

Quanto poi alla gerarchia delle forme non c'è nulla da temere perchè nella materia vi sono diversi gradi di perfezione come l'essere, il vivere, il sentire, l' intendere; inoltre il secondo grado che sopravviene al primo è sempre più perfetto. La forma che largi-

---

(1) Il corpo deve all'anima razionale tutto ciò che esso è e può; l'anima razionale non solo lo rende capace di compiere tutte le attività vitali ma lo costituisce anche corpo e sostanza corporea. Indipendentemente dall'anima razionale il corpo umano non è che potenzialità pura, materia prima; non è dunque nè corpo nè sostanza. Che tra corpo e anima ci sia la relazione di materia e forma, è verissimo, però è anche falsissimo ritenere che il corpo sia corpo indipendentemente dall'anima razionale poichè, lo abbiamo già detto, il corpo deve all'anima razionale tutto ciò che esso è e può, quindi anche l'essere corpo anzi non può avere ragione di materia in ordine all'anima che dipendentemente dall'anima stessa che ne è la forma sostanziale. La forma di corporeità come principio formale distinto dall'anima è dunque assolutamente vana e a detrimento dell'unità sostanziale, del vivente, nè serve a spiegare la breve durata del corpo dopo la dipartita dell'anima perchè con la morte in ciò che chiamiamo cadavere si succedono più o meno rapidamente diverse forme ed ecco perchè il corpo si corrompe.

sce alla materia solamente il primo grado di perfezione è dunque la meno perfetta di tutte le altre; la forma invece che oltre a dare il primo grado di perfezione dà anche il secondo, il terzo e via dicendo fino al più alto grado, dev' essere necessariamente la forma più perfetta, pur unendosi alla materia prima immediatamente.

Avicenna e le forme sostanziali degli elementi.

Ed eccoci infine alla famosa questione degli elementi che entrano nella composizione del corpo umano. Secondo Avicenna (1) le forme sostanziali degli elementi (2) rimarrebbero identiche nel composto e la composizione non sarebbe altro che riduzione delle qualità contrarie degli elementi ad un certo equilibrio. Ciò è assolutamente impossibile. Le forme degli elementi infatti trovansi in parti diverse della materia (3), diversità che a sua volta esige assolutamente le dimensioni della materia poichè senza dimensioni la materia non può essere affatto divisibile; la materia però non possiede le dimensioni che nel corpo (4). Poichè infine più corpi non possono occupare ad un tempo lo stesso luogo, gli elementi debbono occupare nel composto ciascuno un sito diverso. Ciò posto non si avrebbe una vera composizione che abbraccerebbe il tutto ma una composizione apparente dovuta alla giustapposizione di parti piccolissime.

Averroismo.

Per Averroè invece nel suo commento De Coelo, lib. III, Comm. 67, le forme degli elementi, in ra-

---

(1) Cfr. De Anima, Parte IV, cap. 5.

(2) Oggi diremmo corpi semplici.

(3) Poichè nessuna parte di materia può avere in atto due forme sostanziali senza perdere l'unità sostanziale, forme diverse non possono trovarsi che in parti diverse.

(4) Le pure dimensioni costituiscono il corpo matematico, la materia invece e le dimensioni costituiscono il corpo fisico. Perciò diverse parti di materia, se sono diverse, costituiscono diversi corpi.

gione della loro imperfezione rappresentando qualcosa di mezzo tra le forme accidentali e quelle sostanziali, possono aumentare e diminuire (1) perciò nella composizione livellerebbero la loro perfezione onde raggiungere un certo grado medio e costituire una sola forma. Simile dottrina è ancora più impossibile della precedente perchè l'essere sostanziale di ogni realtà è un tutto indivisibile, ragione per cui non può esservi alcuna addizione o sottrazione senza cambiamento specifico, come avviene per i numeri, dice Aristotele (Met., lib. VIII, cap. 3, n. 8). E' dunque impossibile che per una qualsiasi forma sostanziale vi sia un più e un meno (2).

Non è meno impossibile inoltre che tra la realtà accidentale e quella sostanziale vi sia qualcosa di mezzo (3).

Aristotelismo.

Bisogna dunque attenersi alla dottrina aristotelica contenuta nel De Gener., lib. I, cap. 10, n. 5, e ritenere che le forme degli elementi rimangono nel composto non in atto ma virtualmente. Persistono infatti realmente le qualità proprie dei singoli elementi benchè con minore intensità e in tali qualità persiste anche la virtù della forma sostanziale dei singoli elementi. Questa qualità *media, dovuta alle qualità degli elementi equilibratesi,* costituisce la disposizione propria per l'attuazione da parte della forma sostanziale

---

(1) Le forme accidentali invece aumentano e diminuiscono; un corpo può essere p. es. ora più caldo e ora meno.

(2) Si può essere più o meno caldo, più o meno bianco, più o meno luminoso ma non si può essere più o meno uomo, metafisicamente parlando quanto cioè all'essenza umana. Tutto ciò che è legno, fuoco, carbone ecc.... lo è ugualmente in virtù della medesima specifica essenza senza la più piccola variazione.

(3) L'ente infatti o si regge da sè o non si regge; nel primo caso non ha bisogno di soggetto di inesione ed abbiamo la sostanza, nel secondo invece ne ha bisogno ed abbiamo l'accidente.

del corpo composto, sia questa la forma della pietra o di un qualsiasi vivente (1).

Cap. V.

ARMONIA DELL'ANIMA RAZIONALE COL CORPO (art. 5).

Il corpo non si addice all'anima:

L'anima razionale è l'unica forma sostanziale del corpo umano e racchiude in sè virtualmente non solo l'anima sensitiva e quella vegetativa ma anche tutte le forme sostanziali inferiori. Ma il corpo che si unisce le si addice? Alcuni lo negano. Quale il perchè?

2° arg. Secondo gli uni la necessità per la materia di essere proporzionata alla forma. Perciò l'anima razionale essendo incorruttibile non doveva essere unita ad un corpo corruttibile.

2° arg. Essendo poi la più immateriale delle forme del mondo sensibile, come risulta dal suo operare specifico in cui la materia rimane estranea, l'anima razionale doveva unirsi al più sottile di tutti i corpi p. es. al fuoco, *oggi diremmo all'etere,* poichè è il corpo più sottile e meno ha materia, e non ad un corpo composto e meno ancora ad un corpo nella cui composizione entra l'elemento terrestre.

3° arg. Similmente poichè la forma è il principio specifico, da una sola forma non possono procedere più specie. Ebbene l'anima razionale è una sola forma, il corpo invece, cui è unita, è composto di parti di specie diverse. Non vi è dunque armonia tra anima e corpo.

---

(1) Questa dottrina tomistica sulla persistenza virtuale dei corpi semplici nel composto che ne risulta è in perfetta armonia con la chimica moderna; l'analisi e la sintesi chimica hanno dimostrato scientificamente la verità della posizione aristotelico-tomistica.

Infine più la forma è perfetta e più perfetto dev'essere il soggetto che la deve ricevere. Ma l'anima razionale è la più perfetta di tutte le anime. Non doveva dunque essere unita ad un corpo privo di tutti i mezzi di protezione ma ad un corpo che avesse inerenti alla propria natura i mezzi di protezione come per gli altri animali; questi infatti hanno il pelo, le piume come vestito naturale, le unghie come zoccoli, le unghie, i denti, le corna come armi naturali. 4° arg.

Contro la pretesa mancata proporzione tra anima e corpo S. Tommaso cita le parole di Aristotele (De Anima, lib. II, cap. 1, n. 5): l'anima è l'atto del corpo fisico organico avendo la vita in potenza *parole che gli forniscono il principio della dimostrazione della sua tesi.* Aristotelismo.

Il principio: non è la forma che è ordinata alla materia ma piuttosto la materia alla forma, esige che si chieda alla forma perchè la materia possiede queste e non altre doti (1). Ora l'anima razionale in ragione della gerarchia dei gradi dell'essere occupa l'ultimo posto nel mondo dei puri spiriti perchè non possiede come questi, inerenti alla propria natura, la conoscenza della verità (2) ma deve attingerla mediante i sensi nella molteplicità delle cose sensibili, come dice lo Pseudo-Dionigi, De Nom. Div., cap. 7 (3). La forma determina la materia.

---

(1) Termine diretto del volere non è l'imperfetto ma il perfetto, l'imperfetto non è mai direttamente inteso, ricercato ma solo indirettamente, in quanto cioè è compreso nel perfetto e contribuisce alla piena attuazione di questo. Nel caso nostro il perfetto è la forma, l'anima, l'imperfetto la materia, il corpo. Questo rimane dunque pienamente subordinato all'anima ed è alla natura dell'anima che bisogna chiedere tutto ciò che può convenire al corpo.

(2) La conoscenza per il puro spirito è scienza infusa, scienza cioè datagli dal Creatore nell'atto medesimo della creazione.

(3) L'anima razionale deve avere assolutamente i mezzi

Necessità di un corpo idoneo al sentire.

La natura inoltre non viene mai meno quando si tratta di necessità intrinseche, perciò l'anima razionale deve avere non solo il potere di intendere ma anche quello di sentire. Il sentire però non è possibile senza organo corporeo. Era dunque necessario che l'anima razionale fosse unita ad un corpo capace di essere organo idoneo al sentire. Tutti i sensi poi hanno il loro fondamento nel tatto il cui organo esige che sia una certa qualità media tra i contrari come il caldo e il freddo, l'umido e il secco ecc..... che il tatto precisamente deve cogliere; in tal modo infatti questo senso è in potenza ai contrari ed è idoneo a coglierli. Ecco perchè quanto più l'organo del tatto si avvicina ad una costituzione media tanto maggiormente la virtù sensitiva del tatto sarà idonea a cogliere il suo oggetto. Avendo dunque l'anima razionale il sentire al più alto grado di perfezione, poichè, come si esprime lo Pseudo-Dionigi nel suo De Nom. Div., cap. 5, le qualità dell'essere inferiore si trovano in modo più perfetto negli esseri superiori, il corpo ordinato ad essere unito doveva essere un composto dotato più di tutti gli altri di una costituzione media, armonica dei contrari. Ecco perchè l'uomo tra tutti i viventi sensitivi è colui che possiede il tatto più perfetto, anzi, tra gli uomini stessi coloro che posseggono un tatto più perfetto sono anche di una intelligenza più perfetta. Un indizio di ciò lo abbiamo nel fatto che coloro i quali sono di carne più fina e delicata, come dice Aristotele nel De Anima, lib. II, cap. 9, n. 2, posseggono maggiori attitudini intellettuali.

Il corpo umano prima del peccato.

Per S. Tommaso dunque il nostro corpo com'è ben si addice all'anima, nonostante che sia corrutti-

---

che le permettono di comunicare col mondo sensibile per attingervi il materiale del suo intendere. Se vogliamo dunque sapere con precisione ciò che deve essere il corpo ordinato dall'anima umana bisogna considerare che cosa il sentir esige da parte del corpo.

bile. Alcuni, è vero, per superare tale difficoltà pensarono che il corpo umano prima del peccato fosse incorruttibile. Vano ripiego. Certo, il corpo umano, prima del peccato, era immortale, tuttavia non per intrinseca esigenza della sua natura ma solo in virtù di un dono della grazia divina. Se non fosse stato così, il peccato non gli avrebbe tolto l'immortalità come non l'ha tolta al demonio. S'impone dunque un'altra risposta ed eccola. Nella materia bisogna considerare una doppia condizione; in virtù della prima la materia è scelta in modo da corrispondere alla forma; la seconda poi scaturisce necessariamente dalla prima. Così p. es. un fabbro, volendo fare una sega, sceglie la materia atta a segare i corpi duri; non può tuttavia impedire che i denti della sega si spuntino e arrugginiscano poichè è questa una conseguenza necessaria della materia stessa. Similmente per l'uomo. Certamente l'anima razionale esigeva un corpo nella cui costituzione le qualità contrarie dei diversi elementi si trovassero in una tonalità media. Tale corpo però in ragione della sua stessa natura materiale non può non essere corruttibile. Se qualcuno poi dicesse: ma Dio può impedire simile necessità naturale, gli risponderemo: trattandosi della costituzione delle cose naturali non bisogna considerare ciò che Dio potrebbe fare ma ciò che esige la natura stessa delle cose, come dichiara S. Agostino nel suo De Gen., ad litt. lib. II, cap. 1. Con il dono della grazia tuttavia Dio provvide a dare un rimedio contro la corruzione.

Corruttibilità e corpo.

La pretesa poi di volere per il corpo umano la materia più fina non ha nessun valore. L'anima razionale infatti esige il corpo non in ragione del suo potere intellettivo considerato in se stesso, ma in ragione del suo potere sensitivo il quale esige per il suo operare un organo di una costituzione proporzionata. Ecco perchè doveva essere unita ad un corpo

Il corpo dev'essere quello ch è.

come quello attuale e non ad un elemento semplice nè ad un composto in cui prevarrebbe quantitativamente l'elemento fuoco, perchè in tale caso non vi sarebbe più armonia tra i diversi elementi per la eccessiva attività del fuoco. L'attuale corpo umano tuttavia, così armonico nella sua costituzione di elementi contrari, possiede una certa dignità perchè sta a uguale distanza dai contrari e quindi può essere in qualche modo assimilato ai corpi celesti per i quali non vi sono contrari (1).

Solo il tutto costituisce la specie.

Ma che pensare delle diverse parti del corpo? L'occhio, la mano, la carne, le ossa ecc... non costituiscono altrettante specie diverse, è l'insieme che costituisce la specie, perciò propriamente parlando non si può dire che sono di specie diversa, sono bensì disposizioni diverse. Ciò del resto si addice all'anima razionale perchè se è una quanto all'essenza, è anche molteplice quanto ai suoi poteri in ragione della sua perfezione; è dunque necessario per le diverse sue attività che il corpo cui viene unita presenti nelle sue parti una grande diversità di disposizioni. Ecco perchè la diversità delle parti è maggiore nei viventi sensitivi più perfetti; nei viventi sensitivi meno perfetti poi è maggiore di quella delle piante.

Apparente inferiorità del corpo umano.

L'imperfezione infine del corpo umano di fronte ai corpi dei viventi sensitivi perfetti è più apparente che reale. Conoscitiva dell'universale, l'anima razionale ha un potere che si estende all'infinito, perciò non poteva la natura determinare i giudizi nè i mezzi di difendersi e di vestirsi come ha fatto per gli altri viventi sensitivi la cui anima ha un modo di giudicare e una capacità limitata all'individuo, al singolare. Invece di tutte queste determinazioni della na-

(1) Il ragionamento di S. Tommaso per quanto basato sulla cosmologia antica conserva il suo valore probativo; l'attuale nostro corpo si addice perfettamente all'anima e la sua nobiltà lo rende superiore ad ogni altro corpo.

tura medesima, l'uomo ha per natura la ragione e le mani che sono come lo strumento per eccellenza poichè per mezzo della ragione e delle mani l'uomo può prepararsi all'infinito gli strumenti atti a realizzare un numero infinito di effetti.

Cap. VI.

L'UNIONE DELL'ANIMA E LE DISPOSIZIONI ACCIDENTALI DEL CORPO (art. 6).

Le disposizioni accidentali anello di congiunzione.

Il corpo umano, con la meravigliosa varietà delle sue parti e le meravigliose disposizioni che ciascuna di queste possiede per il perfetto esercizio della propria funzione, presenta la più grande armonia con la natura e le esigenze dell'anima razionale. Queste disposizioni tuttavia delle singole parti del corpo sono forse il perchè dell'unione oppure effetti dovuti alla presenza dell'anima nel corpo? Secondo alcuni ne sarebbero il perchè ossia l'anima razionale si unirebbe al corpo mediante disposizioni accidentali. La forma, dicono, è sempre in una materia che le è propria e ben proporzionata e poichè le disposizioni alla forma appartengono all'ordine accidentale, nella materia, prima della forma sostanziale e quindi prima dell'anima, forma sostanziale del corpo, bisogna presupporre alcuni accidenti. 1° arg.

Del resto più forme della stessa specie esigono parti materiali distinte e poichè la molteplicità delle parti nella materia è possibile solamente in ragione della divisione delle dimensioni quantitative, prima delle forme sostanziali numericamente distinte nell'identità specifica, bisogna presupporre delle dimensioni nella materia. 2° arg.

Lo spirito infine può raggiungere la materia sola- 3° arg.

mente mediante il contatto della sua attività, questa però procede immediatamente dalle facoltà e quindi l'anima si unisce al corpo mediante le sue facoltà che appartengono all'ordine accidentale.

Dottrina aristotelica.

Simile dottrina non regge di fronte ai principi aristotelici; leggiamo infatti nella Metafisica, lib. VII, cap. 1, n. 6: l'accidente rivendica sulla sostanza non solo la posteriorità di tempo ma anche quella di natura o logica. Perciò essendo l'anima forma sostanziale, nessuna forma accidentale può trovarsi nel corpo prima ancora che vi sia l'anima.

Nessun anellò di congiunzione perchè

Come dimostrarlo? Se l'anima fosse unita al corpo solamente come motore si potrebbe anzi si dovrebbe assolutamente dire che alcune disposizioni fanno da anello di congiunzione tra l'anima e il corpo e cioè, da parte dell'anima, la facoltà o potere di cui l'anima si servirebbe per muovere il corpo, da parte di questo invece, una certa attitudine a poter essere mosso dall'anima. Se invece l'anima razionale si unisce al corpo come forma sostanziale, tesi che è già stata dimostrata (1) è assolutamente impossibile che alcuna disposizione di ordine accidentale faccia da anello di congiunzione tra l'anima e il corpo e in genere tra la forma sostanziale e la sua materia. Eccone il perchè.

la materia deve il suo essere alla forma sostanziale.

Essendo la materia in potenza a tutti gli atti che la possono informare in un determinato ordine, l'atto che è il primo di tutti in modo assoluto dev'essere anche concepito, nella materia, prima di ogni altro. Ma il primo di tutti gli atti è quello dell'essere (2). Non si può dunque assolutamente concepire che la materia *abbia una qualsiasi qualità e disposizione ac-*

---

(1) Cfr. Parte II, cap. 1, pag. 76.

(2) Ciò che prima di ogni altro può e deve dirsi di una cosa qualsiasi è che esista. Tutto il resto presuppone questo primo e fondamentale atto cioè l'essere, l'esistere, s'innesta in esso e ne è una sua ulteriore determinazione.

cidentale sia calda oppure estesa, prima ancora di avere l'essere in atto *e cioè prima di esistere* (1). L'aver l'essere in atto però è dovuto alla forma sostanziale: è questa infatti che largisce l'essere puro e semplice, com'è già stato dimostrato (2). E' dunque assolutamente impossibile che prima della forma sostanziale e quindi prima dell'anima preesista nella materia una qualsiasi disposizione accidentale.

Perfezione delle forme, superiori, loro dinamicità e esigenze.

I motivi poi in favore della tesi opposta non hanno alcun valore. Si noti anzitutto che la forma più perfetta contiene virtualmente tutte le perfezioni delle forme meno perfette; può dunque da sola, rimanendo sempre una e identica, dare alla materia i diversi gradi di perfezione. E' infatti ad una sola e medesima forma, sempre identica nella sua essenza, che l'uomo deve l'essere, l'essere corpo, vivente, sensitivo, uomo. E' evidente inoltre che ogni genere ha i propri accidenti che lo seguono (3). Se dunque la materia dev'essere concepita perfetta nel suo proprio essere, prima di essere concepita nel suo essere di corporeità e via dicendo, dovremo ugualmente concepire gli accidenti propri del suo essere prima della corporeità. In questo modo presupporremo nella materia alcune disposizioni anteriori alla forma non certo quanto a tutti gli effetti che questa produce, ma solo quanto a un determinato ulteriore grado di perfezione che da questa scaturisce (4).

---

(1) Le determinazioni dell'essere presuppongono l'essere; non possono dunque precederlo; per poter essere questo o quell'altro bisogna anzi tutto essere.

(2) Cfr. Parte II, cap. 4, pag. 106.

(3) Ogni cosa ha le sue determinate proprietà: perciò se è e dovunque è la troveremo sempre con le sue proprietà. Le nozioni dunque di corpo, vivente, sensitivo, uomo avendo ciascuna le sue ben determinate proprietà, se sono e ovunque sono avranno sempre ciascuna le proprie determinate proprietà.

(4) La forma sostanziale, dando l'essere alla materia,

Unica forma per tutti i gradi di perfezione della materia.

Lo stesso dicasi per le dimensioni quantitative. Queste sono accidenti diretti e immediati della corporeità (1), la quale appartiene all' intera materia attuata dalla forma di corporeità (2). Concepita con la forma di corporeità e le dimensioni *che ne sono la necessaria conseguenza* la materia può essere concepita distinta in parti diverse che le permetteranno di ricevere forme diverse secondo gli ulteriori gradi di perfezione *cui viene ordinata*. Se infatti entitativamente parlando è la stessa identica forma che dà alla materia i diversi gradi di perfezione, com'è già stato detto, ciò tuttavia non avviene sotto lo stesso aspetto (3).

L'ultima difficoltà trova ugualmente la sua solu-

---

origina in questa determinate proprietà che la dispongono a ricevere la forma della corporeità. Perciò quando l'essere, la corporeità, la vita, il sentire, l' intendere procedono dalla medesima forma nulla, assolutamente nulla nella materia può precedere quest'unica forma ma è questa stessa unica forma che con la sua essenza tutto attua nella materia direttamente, senz'alcun intermediario. Poichè tuttavia i diversi gradi di perfezione compresi in una forma superiore sono ordinati, anche le proprietà che ne scaturiscono per la materia saranno ordinate e perciò le proprietà scaturite dal grado inferiore possono considerarsi come disposizione alla perfezione che scaturisce dal grado superiore.

(1) Non si può infatti essere corpo e non avere le dimensioni quantitative poichè queste sono la necessaria conseguenza della forma sostanziale in virtù della quale si è corpo.

(2) Perciò non vi potrà mai essere una qualsiasi porzione di materia attuata dalla forma di corporeità che non abbia le dimensioni quantitative che permettono la divisione.

(3) Nell'uomo, l'anima razionale, unica forma sostanziale del corpo, sostituisce tutte le forme inferiori. Ciascuna di queste tuttavia ha le sue determinate proprietà cui corrispondono determinate parti della materia. Ebbene queste determinate proprietà di ogni forma inferiore, si trovano anche nel corpo e ciascuna nella propria parte di materia corrispondente; vi si trovano però in quanto scaturiscono dall'uni-

zione nel carattere sostanziale dell'unione dell'anima razionale col corpo. Se lo spirito si unisce alla materia solamente come il motore al mobile, non vi potrebbe essere certamente che unione di potenza o virtù; l'anima razionale però si unisce al corpo come forma sostanziale, comunicandogli il suo proprio essere. *Cade perciò l'obbiezione.* Bisogna anche riconoscere tuttavia che l'anima razionale con il suo potere e la sua virtù dirige e muove il corpo *cui ha comunicato il proprio essere e l'attitudine ad essere diretto e mosso.*

Lo spirito, forma sostanziale del corpo.

Cap. VII.

UNIONE IMMEDIATA DELL'ANIMA RAZIONALE COL CORPO (art. 7).

Unica forma sostanziale del corpo, l'anima razionale, nella materia che deve attuare non può assolutamente nulla presupporre, neanche come semplice disposizione accidentale, perciò il corpo deve direttamente all'anima razionale tutte le sue perfezioni entitative, a qualsiasi grado queste appartengano. L'unione tuttavia tra anima e corpo è immediata oppure mediata? L'anima razionale prima di unirsi al nostro corpo non si unirebbe ad un altro più sottile, meno materiale? Così vorrebbero alcuni. Quali i loro motivi? Le parole di S. Agostino nel suo Comm. ad litt. super Gen., lib. VII, cap. 19: « l'anima amministra il corpo per mezzo della luce — ossia del fuoco — e dell'aria » elementi che più di tutti gli altri rassomi-

Si vorrebbe l'unione mediante:

1° il fuoco o l'aria;

---

ca forma sostanziale superiore e cioè dall'anima razionale. Perciò anche la molteplicità delle parti, di per sè effetto della forma di corporeità, ha nell'uomo come fonte l'anima razionale.

gliano allo spirito. Poichè il fuoco e l'aria sono corpo ne segue che l'anima razionale si unisce al nostro corpo mediante un altro corpo.

2° il respiro; *Per altri questo intermediario sarebbe una specie di soffio o respiro. Dicono infatti*: una cosa quando con la sua scomparsa causa la divisione di due altre deve ritenersi anello di congiunzione delle medesime. Ora precisamente col cessare del respiro avviene la separazione tra anima e corpo, perciò questo respiro, che è un corpo sottile, deve ritenersi come l'anello che unisce l'anima col corpo.

3° una certa luce. Del resto due cose assolutamente eterogenee hanno bisogno di un anello di congiunzione per unirsi. Ora l'anima razionale è sommamente eterogenea per due motivi poichè è spirituale e incorruttibile, perciò dovrebbe unirsi al nostro corpo per mezzo di un altro corpo dotato di incorruttibilità; tale corpo poi sarebbe una certa luce celeste che unisce e armonizza insieme gli elementi.

Dottrina aristotelica. Ben diversamente la pensava Aristotele; dice infatti nel suo De Anima, lib. II, cap. 1, n. 7: non bisogna cercare quale possa essere l'anello di congiunzione nell'unione dell'anima col corpo come non lo si cerca nell'unione tra la cera e la figura impressa sulla cera. L'unione precisamente tra la cera e la figura avviene senza alcun corpo intermedio. Lo stesso deve dunque dirsi dell'unione dell'anima col corpo.

Mediata nel platonismo, l'unione dev'essere immediata nell'aristotelismo tomistico. *Prima di dimostrare la sua tesi S. Tommaso dà uno sguardo alla dottrina platonica.* Se l'anima si unisse al corpo solamente come motore, come volevano i platonici, bisognerebbe certamente ricorrere a corpi intermediari per spiegare l'unione dell'anima razionale anzi di qualsiasi anima col corpo. Per muovere infatti ciò che è lontano la causa motrice si serve di intermediari che colmano la distanza. Se invece l'anima si unisce al corpo come forma sostanziale, com'è già stato dimostrato, è assolutamente impossi-

bile che l'unione avvenga mediante un qualsiasi corpo che faccia da anello di congiunzione. Quale il perchè? Il principio: ogni cosa possiede l'unità come possiede l'essere (1).

Come la forma dà l'essere.

Ebbene come la forma largisce l'essere? Di per sè, direttamente, senz'alcun intermediario perchè essa stessa è essenzialmente atto (2). Quindi anche l'unità in ogni composto di materia e di forma procede direttamente dalla forma, la quale direttamente, in virtù della sua stessa entità si unisce alla materia in qualità di atto. Non si deve dunque cercare alcun altro principio cui attribuire l'unione all'infuori della causa efficiente in virtù della quale la materia passa dallo stato di potenza a quello di atto, come dice Aristotele nella sua Metafisica, lib. VIII, cap. 6, n. 8.

Dunque nessun anello di congiunzione.

Da quanto è stato detto risulta la falsità della dottrina di coloro che pretendono spiegare l'unione dell'anima e del corpo ricorrendo a certi corpi che farebbero da anello di congiunzione. Alcuni, come i platonici, dotarono l'anima razionale di un corpo incorruttibile che le era naturalmente unito e dal quale non doveva mai separarsi; questo le serviva di intermediario per unirsi al corpo umano corruttibile.

neanche la luce.

Per altri invece il corpo intermediario sarebbe una specie di spirito corporeo (3). Per altri infine sarebbe la luce, considerata come corpo che per natura sua apparterrebbe alla quintessenza (4). Secon-

---

(1) Poichè l'essere e l'unità scaturiscono dalla medesima sorgente, ogni cosa possiede l'unità nella stessa misura e come possiede l'essere perciò non la si può colpire nella sua unità senza colpirne immancabilmente e ugualmente l'essere.

(2) Nei composti di materia e di forma la ragione di atto nella costituzione dell'essenza appartiene alla forma; è quindi dalla forma che l'essere si comunica al tutto, è alla forma che nel mondo della materia tutto ciò che è deve il proprio essere.

(3) Oggi diremmo un corpo etereo.

(4) La quintessenza sarebbe un quinto elemento che en-

do la loro dottrina l'anima vegetativa si unirebbe al corpo mediante la luce del cielo astrale, l'anima sensitiva mediante la luce del cielo cristallino, l'anima infine razionale mediante la luce del cielo empireo (1). Tutto ciò è pura invenzione e ridicolo. La luce infatti non è un corpo (2); la quintessenza poi essendo inalterabile non entra materialmente nella costituzione dei corpi composti, solamente la sua virtù possiamo trovarvi per partecipazione. Infine l'anima si unisce al corpo direttamente, immediatamente come la forma alla materia.

Il testo agostiniano.

Quanto al testo di S. Agostino, bisogna ricordarsi che il Santo parla dell'anima in quanto muove il corpo ed ecco perchè egli adopera la parola amministrare. In questo senso è vero che l'anima si serve delle parti più sottili per muovere le parti più materiali; il primo strumento della virtù motrice poi è lo spirito ossia l'aria leggera.

---

trerebbe, secondo l'antica concezione cosmologica, nella costituzione dei corpi celesti, ritenuti incorruttibili a differenza dei corpi terrestri che sono corruttibili e che si ritenevano composti di quattro elementi: terra, acqua, aria, fuoco.

(1) Parlando così S. Tommaso si riferisce ad un'antica concezione che distingueva tre specie di cieli, prendendo però la parola cielo nel senso di corpo che sta in alto ed è luminoso sia in atto sia solamente in potenza; sarebbe ciò che oggi s'intende per atmosfera. Di questi tre cieli uno veniva detto astrale, l'altro cristallino, il terzo infine empireo. Quello astrale in parte luminoso e in parte diafano lo si divideva in otto sfere, la sfera delle stelle fisse e le sette sfere dei pianeti. Quello cristallino o acqueo era tutto quanto diafano, mentre per cielo empireo s'intendeva quello tutto quanto luminoso. Cfr. Sum. Teol., parte I, q. 64, art. 4.

(2) S. Tommaso si riferisce qui alla sua dottrina esposta nella q. 67, art. 2, in cui egli dimostra che la luce come noi l'abbiamo nel mondo sensibile non è un corpo ossia una sostanza composta di materia e di forma ma semplicemente un fenomeno di ordine corporeo; non appartiene dunque all'ordine sostanziale ma a quello accidentale, è una qualità, una qualità attiva inalterabile per opposizione alle altre qualità attive soggette ad alterarsi.

Similmente venendo meno il respiro, cessa l'unione dell'anima col corpo; ciò tuttavia avviene non perchè il respiro, l'aria sarebbe come un corpo intermediario tra l'anima e il corpo, ma perchè il corpo non si trova più nelle dovute condizioni di cui l'anima non può fare a meno per rimanere nel corpo. Questo respiro o aria tuttavia fa da intermediario nel movimento poichè è il primo mezzo *di cui l'anima si serve per muovere* (1).

Causa della dipartita dell'anima.

Nessuno infine può negare che vi sia una immensa distanza tra anima e corpo se li consideriamo separatamente in se stessi, perciò se ciascuno avesse separatamente un essere proprio, bisognerebbe ricorrere ad una molteplicità di intermediari. L'anima tuttavia è forma sostanziale del corpo e come tale non ha un essere a parte, distinto dall'essere del corpo, ma a questo si unisce immediatamente in virtù del suo stesso essere. Del resto lo stesso vale per ogni forma; questa infatti precisamente perchè è atto si trova sempre ad una immensa distanza dalla materia che è pura potenza.

L'anima si unisce in virtù del suo essere.

Cap. VIII.

MODO DI ESSERE DELL' ANIMA NEL CORPO (art. 8).

Forma sostanziale del corpo, l'anima razionale si unisce al corpo comunicandogli direttamente, imme-

(1) Quando gli organi corporei non presentano più le condizioni biologiche in quel minimo grado indispensabile richiesto per la presenza dell'anima e l'esercizio delle sue funzioni vitali fondamentali, avviene la morte ossia l'anima se ne va. La scienza con i suoi meravigliosi progressi ci descrive la vita e le funzioni vitali nei suoi segreti più intimi; ci dice quando e dove comincia, quando e dove finisce, ma il come di tutto ciò non riesce a coglierlo.

L'anima non sta tutta nel tutto e in ogni parte:

diatamente il proprio essere e costituisce con il corpo un solo medesimo essere specifico: l'essere umano. Il corpo tuttavia ha le sue dimensioni quantitative, le sue diverse parti. Ebbene dove mettere l'anima? In una parte speciale oppure nel tutto? Inoltre in qual modo? L'anima sta tutta in tutto il corpo e tutta in ciascuna parte del corpo. Alcuni però lo hanno negato riferendosi ad una citazione d'Aristotele presa dal suo De Causa Motus Animae, cap. II: non è necessario che l'anima sia in ciascuna parte del corpo, ma basta che sia in un certo punto dal quale possa comunicare la vita a tutto il corpo poichè ogni parte, per natura sua, è atta a comunicare il moto.

1° arg.

2° arg.

Altri poi si riferiscono alla nozione stessa di anima: atto del corpo organico, l'anima non può essere che in un corpo organico e poichè non può dirsi che ciascuna parte del corpo umano costituisca in se stessa da sola un corpo organico, non può dirsi neanche che l'anima sia in ciascuna parte del corpo.

3° arg.

Inoltre Aristotele nel suo De Anima, l. II, cap. I, n. 9-11, dice che tutta l'anima si riferisce a tutto il corpo del vivente sensitivo come ciascuna parte dell'anima a ciascuna parte del corpo, come p. es. la vista alla pupilla dell'occhio. Ciò posto, se tutta l'anima fosse in ogni parte del corpo, ogni parte del corpo sarebbe a sè un intero vivente sensitivo.

4° arg.

Altri invece insistono sulle relazioni tra essenza e facoltà. Poichè tutte le facoltà dell'anima hanno il loro fondamento nell'essenza dell'anima, se questa fosse tutta in ciascuna parte del corpo, anche le singole facoltà dovrebbero trovarsi in ciascuna parte, perciò la vista p. es. si troverebbe nell'orecchio, l'udito nell'occhio ecc., ciò che non può ammettersi.

5° arg.

Ogni parte inoltre dovrebbe dipendere immediatamente dall'anima e quindi non si avrebbe più la dipendenza di una parte dall'altra nè vi si potrebbe stabilire una gerarchia. Tutto questo invece è assoluta-

mente falso: perciò l'anima non può essere tutta in ciascuna parte del corpo.

S. Agostino invece dichiara esplicitamente nel suo De Trinitate, lib. VI, cap. 6, che l'anima, in qualsiasi corpo la si consideri sta tutta nel tutto e tutta in ciascuna parte del tutto. Agostinismo.

Potrebbe forse essere diversamente? Sì, ma unicamente qualora l'anima fosse unita al corpo come motore. In questo unico caso si potrebbe dire che l'anima non sta in ciascuna parte del corpo bensì in una sola, in quella cioè dalla quale muoverebbe le altre (1). Poichè tuttavia l'anima si unisce al corpo come forma bisogna assolutamente ritenere che stia tutta in tutto il corpo e in ciascuna parte del corpo. Platonismo.

L'anima infatti per il corpo non è una semplice forma accidentale ma una forma sostanziale la quale è perfezione e del tutto e delle singole parti del tutto. Quando infatti il tutto è composto di parti, la forma che non dà l'essere alle singole parti è una semplice forma di unione o di ordine accidentale come p. es. la forma di casa. Una forma di questo genere però non appartiene all'ordine sostanziale mentre l'anima è forma sostanziale e perciò dev'essere la forma e l'atto non solo del tutto ma anche delle singole parti del tutto. Ecco perchè, quando l'anima lascia il corpo, non può più parlarsi che in senso equivoco non solo del vivente sensitivo o dell'uomo, come nell'espressione: animale dipinto o scolpito, ma anche di ogni sua parte: la mano, l'occhio, la carne, le ossa (2). Un in- L'anima, forma del tutto e delle singole parti.

---

(1) Platone e Cartesio non essendosi innalzati oltre l'unione del motore col mobile, misero l'anima il primo nel cervello in genere, l'altro invece nella glandola pineale.

(2) Benchè nel linguaggio comune parlando di cadavere si adoperino ancora le parole di mano, occhio, carne, ossa, queste tuttavia non hanno il senso che avevano nel corpo vivo, non indicano una parte vivente perciò non sono davvero mano, occhio, carne, ossa.

dice di ciò (1) lo abbiamo nel fatto che nessuna parte del corpo conserva la propria attività quando l'anima non c'è più, mentre tutto ciò che conserva l'identità specifica, conserva anche l'attività propria della specie. Poichè dunque l'atto si trova in tutto ciò di cui è atto, l'anima deve necessariamente trovarsi in tutto il corpo e in ciascuna delle sue parti.

Il tutto e sue specie.

Non basta... L'anima deve trovarsi tutta quanta anche in ciascuna parte del corpo. Come dimostrarlo?... Considerando che cos'è un tutto. Un tutto è ciò che comprende diverse parti in cui può dividersi e poichè vi sono tre specie di divisione, avremo anche tre specie di tutto. Vi è infatti il tutto che si divide in parti quantitative come la linea o il corpo, quello che si divide in parti logiche e essenziali come la cosa definita che abbraccia le diverse parti contenute nella definizione (2) e il composto nei suoi elementi essenziali cioè la materia prima e la forma. Viene infine il tutto potenziale che si divide in parti virtuali.

L'anima non è un tutto quantitativo.

Ebbene la forma non può essere un tutto quantitativo se non forse occasionalmente, tuttavia anche in questo caso si riferirebbe ugualmente al tutto quantitativo che informa e alle sue singole parti. Il bianco p. es. considerato nella sua essenza può indifferentemente trovarsi e nell'intera superficie che rende bianca e in ciascuna delle sue parti, perciò dividendo la superficie bianca, viene ad essere diviso occasionalmente anche il bianco. La forma invece che esige una diversità nelle sue parti come è precisamente l'anima, specialmente poi l'anima dei viventi sensitivi perfetti, non si riferisce ugualmente al tutto e alle singole parti. Non potrà dunque essere divisa neanche occasionalmente in ragione cioè della divisione del tutto

(1) Vale a dire del cambiamento specifico avvenuto nell'essere delle parti che costituivano il corpo.

(2) Queste sono il genere supremo e la differenza specifica, elementi indispensabili di ogni buona definizione.

quantitativo che informa. Perciò l'anima non può essere un tutto quantitativo nè in ragione della propria entità nè occasionalmente (1).

Il bianco, la superficie e le singole parti di questa.

Appartiene invece alla forma direttamente e nel vero senso della parola la totalità che si desume dalla perfezione logica e dalla perfezione essenziale (2) come pure la totalità di virtù poichè la forma è il primo principio dell'agire. Ciò posto per rispondere alla domanda: il bianco trovasi in tutta la superficie e in ciascuna delle sue parti, bisognerebbe distinguere. Se si parla di totalità quantitativa che al bianco appartiene solo occasionalmente non è vero che il bianco si trova tutto in ciascuna parte della superficie (3). Lo stesso dicasi della totalità di virtù perchè il bianco dell'intera superficie agisce sull'occhio con maggiore efficacia del bianco di una qualsiasi parte della superficie. Trattandosi invece della totalità della specie e dell'essenza, il bianco trovasi tutto in ciascuna parte della superficie (4).

L'anima ha in ogni parte la totalità di essenza non di virtù;

L'anima a sua volta non ha, lo abbiamo già detto, totalità quantitativa nè in virtù della sua essenza nè occasionalmente. Perciò bisogna dire che trovasi tutta in ciascuna parte del corpo secondo la totalità della

---

(1) Non lo può essere in ragione della sua entità poichè è forma; non lo può essere occasionalmente perchè non si riferisce ugualmente al tutto e alle sue parti.

(2) Tutta quanta infatti la perfezione dell'essenza è dovuta alla forma che attua la materia, similmente tutta quanta la perfezione logica è dovuta alla forma poichè dipende dalla differenza specifica che determina la specie.

(3) Poichè nell'ordine quantitativo il bianco dipende dall'estensione della superficie, ne segue che il bianco sia maggiore quantitativamente in tutta la superficie che in una qualsiasi delle sue parti.

(4) Nell'ordine dell'essenza ogni singola parte anche minima e appena percettibile della superficie non è nè più nè meno bianca non solo di qualsiasi altra parte ma dell'intera superficie.

sua perfezione e della sua essenza (1). Trattandosi però della totalità di virtù non si potrà più dire che l'anima trovasi tutta in ciascuna parte del corpo. Non la troviamo infatti in ciascuna parte con tutti i suoi poteri ma nell'occhio in ragione del suo potere visivo, nell'orecchio invece in ragione del suo potere uditivo e così di seguito.

non ha lo stesso rapporto con il tutto e le parti.

Si noti infine che l'anima in ragione della diversità delle parti che esige per le sue funzioni non sta nello stesso rapporto con il tutto e con le parti. Al tutto infatti si riferisce in primo luogo e di per se stessa come al proprio proporzionato soggetto che deve perfezionare, alle parti invece si riferisce secondariamente e secondo l'ordine che le singole parti hanno con il tutto (2).

Il testo aristotelico.

Dopo quanto è stato detto le difficoltà e i malintesi che stanno alla radice della tesi opposta si dileguano con la massima facilità. Anzitutto per il testo aristotelico basta notare che ivi si tratta della virtù motrice dell'anima e non dell'anima come tale (3).

La definizione dell'anima a sua volta non è per

---

(1) L'anima cioè possiede e in tutto il corpo e in ciascuna delle sue parti la stessa ragione di atto primo e di forma sostanziale.

(2) L'anima, essendo per essenza forma sostanziale del corpo, si troverebbe ugualmente nel tutto e in ciascuna delle singole parti se queste fossero tutte omogenee come quelle dell'acqua. Le parti del corpo invece sono eterogenee perciò l'anima non può essere sotto lo stesso aspetto forma sostanziale del tutto e delle parti ma lo sarà in primo luogo del tutto perchè questo è il suo primario ed essenziale intrinseco ordinamento. Ma nel corpo vi sono diverse parti e tutte ben coordinate fra di loro. L'anima sarà dunque forma sostanziale anche di tutte le parti del corpo in quanto però lo è già del corpo. Con ciascuna parte inoltre avrà quella stessa relazione che le singole parti hanno col corpo.

(3) La virtù motrice precisamente, come del resto tutti gli altri poteri dell'anima, non si trova in tutto il corpo, almeno come principio originario, ma in una parte organica ben determinata.

niente intaccata; se infatti l'anima sta tutta nel tutto e in ciascuna parte, non dice tuttavia la stessa relazione al tutto e alle parti precisamente perchè è l'atto del corpo organico come del soggetto rigorosamente proporzionato che deve anzitutto perfezionare, *mentre è l'atto delle parti solo in quanto queste appartengono al tutto organico cui dice ordine primario ed essenziale.*

E' salva la definizione dell'anima.

Similmente il vivente sensitivo comprende l'anima e il corpo tutto intero ed è questo che come tale è nella sua totalità il primo e proporzionato soggetto che l'anima deve perfezionare; l'anima non può dunque trovarsi sotto questo aspetto nelle singole parti del corpo e nè ciascuna di queste può essere a sè un intero vivente sensitivo.

Ciò che l'anima perfeziona per primo.

Ma perchè le facoltà dell'anima non si trovano tutte in tutto il corpo pur essendo emanazione dell'anima che sta nel tutto? Perchè non lo permette la loro stessa natura. Alcune facoltà infatti l'anima le possiede in quanto trascende tutta quanta la capacità del corpo; è questo il caso dell'intelligenza e della volontà le quali precisamente perchè tali non potranno mai trovarsi in nessuna parte del corpo. Altre invece sono comuni all'anima e al corpo, non per questo però è necessario che siano tutte ovunque c'è l'anima, ma si richiede solo che ciascuna sia in quella parte determinata del corpo che le è proporzionata per l'esercizio della propria attività.

Facoltà dell'anima e diverse parti del corpo.

E' salva infine anche la gerarchia tra le diverse parti perchè la superiorità dell'una sull'altra si deduce dalla nobiltà del potere vitale di cui ogni parte è l'organo. Perciò la parte che è l'organo di un potere più nobile, più importante, avrà nel corpo maggiore nobiltà, maggiore importanza, oppure si riterrà più nobile, più importante quella parte che sta al servizio di un potere più nobile (1).

Gerarchia tra le diverse parti.

(1) Nel determinare l'unione dell'anima col corpo il pun-

Appendice I^a (1).

LE FACOLTÀ DELL'ANIMA (q.q. 77-83).

L'anima opera mediante le facoltà.

Sostanza spirituale, unica forma sostanziale del corpo cui si unisce immediatamente, l'anima razionale è il primo radicale principio di ogni attività vitale nell'uomo non solo quindi di quella intellettiva ma anche di quella sensitiva e vegetativa. Tutte queste attività però l'anima non le compie immediatamente per se stessa, ma per mezzo di facoltà che sono pre-

---

to fondamentale si trova nel carattere di forma sostanziale attribuito all'anima razionale. Questo carattere è la radice e il supremo perchè di tutto ciò che può e deve dirsi dell'anima razionale. Infatti, proprio ed unicamente perchè l'anima razionale è forma sostanziale del corpo, ogni sorta di monopsichismo antico e moderno è assolutamente assurdo (cap. 2) come pure ogni pluripsichismo (cap. 3). Ogni uomo ha la sua individua anima razionale numericamente distinta da quella di ogni altro uomo ed è dalla sola sua anima razionale che procedono tutte le sue attività: intellettive, sensitive, vegetative; una qualsiasi altra forma sostanziale, sia pure degli elementi componenti del corpo umano, sarebbe un'intrusa (cap. 4) e distruggerebbe l'unità sostanziale e personale dell'individuo umano. L'unicità di forma sostanziale fa risplendere il meraviglioso ordine trascendentale tra anima e corpo (cap. 5) ed elimina qualsiasi elemento che possa fare da anello di congiunzione (cap. 6 e 7) come pure esige che l'anima razionale sia tutta in tutto il corpo e tutta in ciascuna parte del corpo non certo secondo la totalità dei suoi poteri ma secondo la totalità della sua perfezione e della sua essenza.

(1) L'intera dottrina di S. Tommaso intorno all'anima abbraccia tre parti poichè l'anima viene considerata nella sua essenza, nelle sue facoltà e nel suo operare. I limiti della presente lettura non permettendoci di presentare in esteso anche la seconda e la terza parte ne diamo tuttavia un brevissimo ma fedele sunto perchè l'opera nostra non sia del tutto monca.

cisamente i principi immediati dell' operare. S. Tommaso fedele al suo compito di teologo, dopo aver parlato delle facoltà dell' anima in genere, considera in modo speciale le facoltà conoscitive e quelle appetitive.

I. DELLE FACOLTÀ DELL' ANIMA IN GENERE (q.q. 77-78). Le facoltà o principi immediati dell'operare non sono la stessa essenza dell' anima ma se ne distinguono realmente perchè l' anima appartiene all'ordine sostanziale le facoltà invece all'ordine accidentale (art. 1). Non potendo poi l'anima raggiungere il suo fine che mediante una molteplicità di atti specificamente distinti, anche le facoltà saranno molteplici e specificamente distinte (art. 2) poichè la loro specificazione si desume dalla specificazione degli atti, la quale a sua volta dipende dalla specificazione dell'oggetto formale cui è ordinato l'atto (art. 3). Specificamente distinte, le facoltà dell'anima presentano un ordine meraviglioso fondato e sulla loro nobiltà e sulla loro genesi e sul proprio oggetto (art. 4). Ma quale il soggetto diretto e immediato delle facoltà? Per alcune è la sola anima, per altre invece la sintesi anima-corpo, tutte però si riferiscono al proprio soggetto come proprietà naturale (art. 5) e tutte procedono dall'essenza dell'anima come dal loro primo principio di cui sono perfezione e quindi atti, mentre in ordine all'attività, non sono atto ma potenza (art. 6). Nella loro emanazione poi abbiamo il massimo ordine in quanto le meno perfette procedono mediante le più perfette (art. 7). Emanazione infine dell'essenza, tutte rimangono nell'anima anche nello stato di separazione dell'anima dal corpo, in atto però vi rimangono solamente quelle inorganiche cioè l'intelletto e la volontà. Ma quante sono le facoltà dell'anima? Ve ne sono di cinque supremi generi in ragione dell'estensione dell'oggetto della loro attività, oggetto che può essere il solo corpo cui l'anima stes-

Natura delle facoltà:

loro soggetto immediato;

loro emanazione e permanenza;

supremi generi.

sa è unita, ogni corpo, ogni essere, la realtà esterna cui l'anima si riferisce come al fine che è primo nell'intenzione oppure quella che è termine del movimento. Abbiamo dunque le facoltà vegetative, quelle sensitive, le intellettive, le appetitive ed infine la facoltà locomotrice (q. 78, art. 1).

Facoltà vegetative.

II. Le facoltà conoscitive (q. 78, art. 2, q. 79). Dopo una breve considerazione intorno alle facoltà vegetative che vengono distinte in facoltà generativa, aumentativa e nutritiva (art. 2), S. Tommaso parla più a lungo delle facoltà conoscitive e di quelle appetitive. Intorno alle prime egli considera anzitutto quelle che sono come il preambolo dell'intelligenza (q. 78) poi l'intelligenza medesima (q. 79).

Facoltà conoscitive sensitive.

1) *Le facoltà preambolo dell'intelligenza* (q. 78). Le facoltà conoscitive sensitive, cui spetta in ordine al pensiero di raccogliere il materiale necessario all'intelligenza, si dividono in due ordini: abbiamo infatti i sensi esterni e quelli interni. I primi ci mettono in relazione col mondo esterno e sono cinque: la vista, l'udito, l'odorato, il gusto, il tatto, perchè cinque sono le qualità sensibili specificamente distinte (art. 3). I sensi interni invece fanno tesoro dell'attività dei sensi esterni e cogliendo il mondo interno assicurano la vita del puro sensitivo; sono quattro: il senso comune o centrale, l'immaginazione, l'estimativa, la memoria, perchè quattro sono le attività specificamente distinte indispensabili per assicurare la vita del sensitivo perfetto (art. 4).

L'intelligenza: 1° sua natura;

2) *L'intelligenza* (q. 79). Il principio immediato dell'intendere solo in Dio è la sua essenza medesima perchè solo in Dio non vi è distinzione reale tra intendere e essere. In ogni creatura invece e quindi nell'uomo tale principio non è l'essenza medesima ma una facoltà, emanazione dell'essenza e da questa realmente distinta (art. 1). Nell'uomo poi è una pura po-

tenza passiva perchè in virtù della sua natura non possiede nessun intelligibile ma è solo capace di riceverlo purchè questo lo azioni (art. 2). Ma questo principio immediato dell'intendere, pura potenza passiva che chiamasi intelletto passivo come potrà passare dal non-possesso al possesso dell'intelligibile? Mediante l'azione di un altro principio non più passivo ma attivo, detto intelletto agente o astrattivo; suo compito è di astrarre l'universale, l'intelligibile dal materiale colto dai sensi, materiale che costituisce intelligibile in atto con la sua azione illuminatrice (art. 3) (1). Questo principio è qualcosa di intimo, di proprio dell'anima stessa (art. 4): perciò ogni anima e quindi ogni uomo ha il suo proprio intelletto agente o principio attivo dell'intendere (art. 5). Nel potere intellettivo 2ª sue funzioni.
inoltre è compreso il potere memorativo (art. 6) il quale non costituisce una nuova facoltà, un nuovo potere a sè, no, ma è lo stesso potere formalmente intellettivo il quale precisamente perchè immateriale ossia immune da ogni elemento intrinseco capace di colpirlo e contaminarlo, non si lascia più sfuggire quanto riceve e possiede (art. 7). Altri nomi furono ancora dati e si danno al nostro potere intellettivo, questi nomi però non indicano facoltà specificamente distinte ma solo aspetti diversi o funzioni di un solo medesimo potere o facoltà. Perciò intelletto e ragione (art. 8) ragione inferiore e ragione superiore (art. 9) intelletto e intelligenza (art. 10) intelletto speculativo e intelletto pratico (art. 11) intelletto e senso morale o conoscenza diretta e immediata dei supremi prin-

(1) Per S. Tommaso e la scolastica il nostro potere intellettivo adeguatamente concepito comprende due principi uno passivo, l'unico formalmente intellettivo, l'unico cioè che emette l'atto dell'intendere, l'altro attivo il quale non intende ma fa intendere attuando tutte le condizioni perchè il principio passivo possa emettere e emetta di fatto l'atto dell'intendere, come spiego più a lungo in un mio libro «L'Intelletto umano» pagg. 7-37, Soc. Ed. «Vita e Pensiero» Milano.

cipî morali (art. 12) intelletto e coscienza (art. 13) non indicano nuove facoltà ma solamente atteggiamenti, aspetti, funzioni diverse di una sola e medesima facoltà cui spetta il nome generico di principio intellettivo.

Doppio potere appetitivo in ogni essere conoscitivo.

III. Facoltà appetitive (q.q. 80-83). In ogni essere dotato di conoscenza oltre la tendenza o appetito naturale, inclinazione della propria natura medesima, dovuta alla forma sostanziale, inclinazione che determina il vivente al fine determinato dal Creatore, abbiamo una tendenza o inclinazione che scaturisce dalla forma o rappresentazione intenzionale, in virtù della quale l'essere conoscitivo, pur rimanendo sempre quel che è nell'ordine sostanziale, diventa in un nuovo ordine, nell'ordine cioè della conoscenza, tutto ciò che conosce. Questa nuova tendenza si chiama movimento appetitivo che ha per principio facoltà specificamente distinte dalle facoltà di percezione (q. 80, art. 1) e appartiene nell'uomo a due ordini ben distinti, come la stessa conoscenza dalla quale scaturisce, all'ordine cioè sensitivo e a quello intellettivo. Vi sono dunque nell'uomo due movimenti appetitivi e quindi due facoltà o appetiti specificamente distinti: l'appetito sensitivo e quello intellettivo (art. 2). Il primo scaturisce dalla conoscenza sensibile, ha come oggetto tutto ciò che viene presentato dai sensi (q. 81, art. 1) e comprende due poteri specificamente distinti e cioè l'appetito di compiacenza, detto concupiscibile, e l'appetito di irritazione detto irascibile. Il concupiscibile ha per oggetto la sola ragione del bene o del male sensibile come tale, per l'irascibile invece l'oggetto è il bene o il male sensibile difficile, arduo (art. 2), tutti e due poi stanno sotto il dominio della ragione e della volontà, non certo in quanto in essi non possa esservi nessun movimento, nessun atto indipendentemente dalla ragione e dalla volontà, poichè basta la semplice presentazione dell'oggetto sensibile per farli

Appetito sensitivo: fonte, oggetto, natura.

scattare ma in quanto la ragione può intervenire efficacemente sia per modificare sia per sopprimere senz'altro i primi spontanei, istantanei movimenti, come pure può direttamente suscitare determinati sentimenti, ispirando per mezzo dell' immaginazione nuove considerazioni che agiranno sull'appetito. Questo poi nell'uomo normale è pienamente padrone di sè non potrà mai mettere in movimento le facoltà locomotrici senza l'assenso deliberato della volontà (art. 3).

Appetito intellettivo: fonte, oggetto, natura.

Se dalla conoscenza sensibile scaturisce l'appetito sensitivo, dalla conoscenza intellettiva scaturisce l'appetito intellettivo o volontà la quale è essenzialmente capacità di volere. Da questa capacità l'atto del volere procede necessariamente quando si tratta di un unico mezzo per raggiungere il fine voluto e in genere quando si tratta del fine ultimo o bene universale (q. 82, art. 1). In tutti gli altri casi invece l' atto del volere è libero perchè all'infuori del bene universale, oggetto formale adeguato della volontà, qualsiasi altro bene, essendo bene particolare, è inferiore alla capacità potenziale della volontà e quindi non la può muovere (art. 2). Inoltre poichè ogni volizione presuppone la conoscenza, l' intelletto rivendica un primato metafisico sulla volontà la quale però a sua volta rivendica un primato secondario non solo in ragione della trascendenza dell'oggetto voluto (art. 3) ma anche perchè la volontà può muovere, muove realmente l' intelletto ad emettere o a non emettere il proprio atto (art. 4). Avendo infine la volontà come oggetto formale adeguato il bene universale il quale abbraccia qualsiasi bene particolare, non possiamo distinguerla in più facoltà come non si distingue la vista nonostante la molteplicità dei colori. Nell'ordine intellettivo concupiscibile e irascibile non sono dunque facoltà distinte ma aspetti diversi di una sola medesima facoltà (art. 5). In virtù della sua volontà l'uomo nel creato sensibile è l'unico essere libero

Intelletto e volontà.

Concupiscibile e irascibile nell'appetito intellettivo.

Libertà, giudi-

zio e influssi fisici.

com'è l'unico essere razionale. La sua natura tanto complessa può certamente influire sul giudizio della sua ragione; questa tuttavia conserva sempre in sè forze trascendenti che le permettono, tranne il caso anormale della pazzia, di dominare qualsiasi influsso di ordine fisico e di regolare rettamente la sua vita, purchè lo voglia (q. 83, art. 1). Ma questa libertà che

Natura della libertà.

cos'è nel suo carattere entitativo? Non è un atto nè un abito ma il principio immediato dell'atto libero, è quindi una facoltà dell'anima (art. 2) che appartiene all'ordine appetitivo, poichè l'atto suo proprio è la scelta (art. 3) e costituisce con la volontà una sola e stessa cosa come del resto intelletto e ragione (art. 4).

APPENDICE II^a

L'OPERARE DELL'ANIMA UMANA
(q.q. 84-89).

Oggetto dell'intendere umano.

Poichè ogni essere ha la sua essenza, le sue facoltà e il suo operare, dobbiamo ancora considerare l'anima umana nel suo operare. Fedele al suo compito di teologo S. Tommaso limita il suo studio all'atto dell'intendere e del volere; nella prima parte della « Somma Teologica » poi parla solamente dell'intendere riservando alla seconda parte il volere perchè oggetto della morale. Che cosa intende l'anima umana? Il mondo sensibile, se stessa, il mondo trascendente.

Il mondo sensibile.

I. INTELLEZIONE DEL MONDO SENSIBILE (q.q. 84-86). S. Tommaso (1) occupandosi della conoscenza del mondo sensibile si chiede: quale il mezzo che permette all'anima di conoscere le cose materiali?

(1) Cfr. il mio volume. « L'Intelletto umano », pagg. 73-197. « Vita e Pensiero » Milano, 1932.

(q. 84). In quale ordine le conosce? (q. 85). Che cosa infine conosce in esse? (q. 86).

1) *Come avviene l'atto dell' intendere* (q. 84). Come? Stabilito che l'anima proprio con la sua intelligenza conosce le cose materiali, nell'essere però immateriale, universale e immutabile, come lo esige precisamente la sua stessa natura (art. 1), S. Tommaso si domanda: come avviene siffatta conoscenza? Non per mezzo dell'essenza stessa dell'anima ma per mezzo della rappresentazione intelligibile della cosa (art. 2). E questa donde viene? Non dal di dentro perchè l'intelletto è pura potenza passiva in ordine all'intelligibile e l'innatismo non regge affatto (art. 3) ma dal di fuori, non però da entità sussistenti in un mondo soprasensibile (= platonismo) nè da un intelletto separato (= averroismo) (art. 4). Non può dirsi neanche che la conoscenza sia dovuta ad una visione delle ragioni eterne, a meno che non s'intenda con questa espressione la luce dei primi principi che è in noi la partecipazione della luce eterna di Dio (art. 5). La rappresentazione intelligibile o idea è dovuta alla funzione illuminatrice dell'intelletto agente o astrattivo che smaterializza e intellettualizza la rappresentazione sensibile, termine del sentire (art. 6). Questa dipendenza dalla rappresentazione sensibile è tale che per ogni atto intellettivo l'intelletto agente deve affacciarsi alla rappresentazione sensibile anche per le idee già acquisite (art. 7). Questo spiega precisamente perchè le deficienze o anormalità delle attività sensitive si ripercuotono nell'attività intellettiva e il nostro giudizio sulle cose per essere immune da ogni errore presuppone la retta perfetta funzione del sentire. La testimonianza attuale e conscia dei sensi è ad un tempo punto di partenza e di controllo sul quale l'intelletto deve ininterrottamente poggiarsi.

2) *Ordine nell' intendere* (q. 85). Ma il nostro Ordine dell' intendere. atto dell' intendere come si produce? Poichè l'intel-

letto umano ha come connaturale e proporzionato oggetto l'entità delle cose sensibili, l'atto dell'intendere avviene mediante l'astrazione attingendo cioè l'intelligibile nel sensibile mediante la eliminazione dei caratteri individui (art. 1). Questo intelligibile però o rappresentazione intenzionale non è l'oggetto dell'atto intellettivo ma unicamente ciò che permette tale atto, non è *id quod* ma solamente *id quo*, è il principio formale dell'atto stesso dell'intendere (art. 2). Poichè tuttavia l'astrazione sta alla base della nostra attività intellettiva, come si giunge alla prima e perfetta conoscenza di una qualsiasi realtà materiale? Cogliendo anzi tutto i caratteri più universali per innalzarsi ai meno universali. La nozione dell'essere è dunque quello che per primo percepiamo poichè è la più universale di tutte (art. 3). Quale poi il contenuto di un solo atto intellettivo? Quello stesso della rappresentazione intelligibile che ne è il principio formale. Per intendere dunque un oggetto che non è compreso nella rappresentazione intelligibile, principio formale di un determinato atto intellettivo, si richiede un nuovo atto intellettivo la cui rappresentazione intelligibile o principio formale contenga il detto oggetto (art. 4). Perciò il nostro sapere esige una molteplicità ordinata di atti attraverso la quale si ascenda ad una conoscenza sempre più perfetta. Quest'ordine che dà anima e sistemazione alle nostre conoscenze facendone un tutto ben organico viene costituito attraverso l'affermazione e la negazione ossia componendo e dividendo ed infine raziocinando; ecco perchè il nostro conoscere intellettivo nel suo lavoro organico è compositivo, divisivo e discorsivo (art. 5).

Contenuto di un solo atto intellettivo.

Giudizio e ragionamento.

Quale il valore di tale lavoro? Nella sua attività compositiva, divisiva, discorsiva il nostro potere intellettivo può non errare purchè resti fedele alla luce intelligibile delle prime nozioni e dei primi e supremi principi, a quelli intimamente e necessariamente con-

Valore oggettivo del conoscere.

nessi; caduto nell'errore, può rialzarsi purchè miri queste prime nozioni, questi primi supremi principi e ne accetti incondizionatamente la luce (art. 6). L'evidenza tuttavia dei primi principi se è la stessa per tutti, non tutti ne colgono il contenuto intelligibile con uguale perfezione intensiva e estensiva (art. 7). Poichè infine l'intelligibile prima vago e confuso, si determina sempre maggiormente e la conoscenza si fa sempre più perfetta estendendosi nei singoli elementi che l'oggetto abbraccia nella sua ricchezza entitativa, il nostro intelletto coglie prima l'indivisibile o piuttosto l'indiviso quantitativo e specifico, non però matematico, perchè questo non cade direttamente sotto il nostro conoscere.

Intellezione dell'indiviso quantitativo e specifico.

3) *Contenuto dell'intendere* (q. 86). Poichè l'intelligibile, oggetto connaturale, diretto, immediato, proporzionato della nostra intelligenza, viene attinto nel mondo della natura, è questo mondo che noi conosciamo direttamente. Che cosa però ne conosciamo? L'essenza certamente. La realtà materiale tuttavia possiede determinati caratteri, la materia infatti individua l'essenza, la moltiplica, la rende contingente, la mette nel tempo. Ebbene nella realtà materiale la nostra intelligenza oltre l'essenza coglie anche la singolarità, l'infinito, la contingenza, il futuro? La percezione del singolare nella propria individualità è prerogativa del conoscere sensitivo, l'intelligenza invece non può averne un concetto proprio, un concetto che ne sia la rappresentazione formale come il concetto delle essenze è la rappresentazione formale di queste. L'intelligenza può averne solamente un concetto vago perchè conosciuto solo come condizione necessaria della concretezza del suo connaturale e proporzionato oggetto cioè dell'essenza (art. 1). Dell'infinito poi materiale la nostra conoscenza non può essere nè attuale nè abituale ma solamente potenziale perchè come non vi può essere un ultimo in-

L'oggetto diretto e proporzionato dell'intelligenza.

Conoscenza del singolare.

Conoscenza dell'infinito.

dividuo che esaurisca la potenzialità infinita della materia così non può esservi un ultimo oggetto che colmi la capacità infinita della nostra intelligenza (art. 2).

Conoscenza del contingente.

Quanto poi al contingente, questo è colto, come il singolare, direttamente e immediatamente dal potere conoscitivo sensitivo e solo indirettamente dal potere intellettivo il cui oggetto diretto e immediato è l'essenza delle cose materiali e non l'individuo, cui è legata la contingenza (art. 3). Lo stesso dicasi del futuro poichè questo in quanto ha il suo posto nel tempo è realtà singolare che l'intelletto solamente per riflessione può cogliere. Il futuro tuttavia può essere considerato in se stesso e nella sua propria causa: in se stesso non può essere conosciuto che da Dio cui tutto è presente; nella propria causa invece può essere conosciuto anche dalla nostra intelligenza in modo più o meno ricco, esteso, profondo, in ragione della perfezione del sapere che ciascuno possiede e dell'intensità penetrativa della propria intelligenza. Questa conoscenza poi sarà infallibile se l'evento futuro viene colto nella causa cui è legato con nesso di assoluta connaturale fisica necessità; sarà invece ipotetica se il nesso causale è puramente contingente.

Conoscenza del futuro.

Conoscenza di se stesso.

II. Intellezione di se stesso (q. 87). Passando dal mondo della pura materia a quello del proprio io S. Tommaso determina il carattere della conoscenza in cui ciascun di noi coglie se stesso, la propria entità, le disposizioni permanenti o *habitus*, l'intendere medesimo e il volere (1). Il nostro io, in virtù della sua essenza e del suo essere, è solo capacità di intendere perciò nè intende nè s'intende; questa capacità passa all'atto con l'intendersi. Intende dunque se stesso in virtù del suo atto sia in quanto col fatto stesso di percepirsi come emettendo l'atto dell'intendere l'io si percepisce ente intellettivo, sia mediante il processo

(1) Cfr. il mio volume «L'Intelletto umano», pagg. 201-232, «Vita e Pensiero» Milano, 1932.

analitico in cui l'atto medesimo dell' intendere viene sottomesso all'analisi e ci rivela la natura del nostro io (art. 1) Lo stesso dicasi degli habitus o principi che perfezionando le facoltà ne facilitano l'operare; questi sono intelligibili non in se stessi e per se stessi ma solo nell'atto e mediante l'atto della facoltà che informano, perciò il nostro io conosce gli *habitus* che determinano e perfezionano il suo potere conoscitivo nell'atto che da questo scaturisce. In qual modo tuttavia? Sia nel percepirsi producendo l'atto medesimo che procede immediatamente da tale *habitus* sia ricercando la natura e il vero carattere specifico dell' habitus considerandone l'atto (art. 2). Lo stesso deve dirsi anche dell'atto medesimo dell' intendere, l'io cioè lo intende mediante la sua attività riflessa. Quest'è infatti l'ordine che s' impone per il nostro io nella sua attività conoscitiva: suo primo, diretto, naturale e proporzionato oggetto è l'entità delle cose materiali; in un secondo tempo e quindi nella e in virtù dell'attività riflessa l' io conosce l'atto stesso conoscitivo, l'habitus cui è immediatamente connessa l'emissione di tale atto, il potere medesimo conoscitivo che emette l'atto ed infine la natura cui tale potere appartiene come sua proprietà (art. 3). Infine l' identità numerica dell' io che pensa con l' io che vuole e la relazione intima che corre tra potere intellettivo e potere volitivo impone che l' io conosca il volere e tutto il contenuto del medesimo. Come? Conoscendosi potere intellettivo il quale esige per intrinseca necessità il potere volitivo. Cogliendo la natura intima del suo atto intellettivo, l' io coglie anche per necessaria conseguenza la natura dell' atto volitivo, l'esistenza però dell'atto e della facoltà del volere egli la coglie in quanto si coglie emettendo l'atto del pensiero (art. 4), che ha per oggetto il volere.

III. Intellezione del mondo trascendente (q. 88). Il reale comprende l' increato e il creato il Dal proprio io al puro spirito.

quale a sua volta può essere puro spirito, spirito-materia. Sappiamo come l'anima nostra conosce il mondo della materia e se stessa, dobbiamo ora rivolgere l'attenzione al puro spirito e all'Increato (1). Ebbene l'anima nostra conosce anche il puro spirito o mondo angelico perchè nulla di tutto ciò che è ente si sottrae alla sua attività intellettiva; questa sua conoscenza però non è diretta perchè il nostro potere intellettivo, nelle condizioni della vita presente ha come oggetto intelligibile proporzionato l'essenza delle entità materiali e nulla può intendere indipendentemente dalla rappresentazione sensibile. Il puro spirito invece nè può avere in noi la sua diretta rappresentazione sensibile, nè può appartenere all'oggetto diretto e immediato del nostro potere intellettivo (art. 1). Non possiamo dunque avere del puro spirito che una conoscenza indiretta e imperfetta perchè dipende dalla conoscenza che noi abbiamo del mondo della materia le cui immagini o similitudini saranno sempre di gran lunga inferiori alla vera realtà che dovrebbero esprimere (art. 2).

Conoscenza di Dio.

Lo stesso deve dirsi della nostra conoscenza dell'Ente Primo o Puro Spirito Increato anzi con maggior ragione perchè l'anima nostra è infinitamente più distante dal Puro Spirito Increato che dal puro spirito creato. Certo l'Ente Primo è il primo ontologico non è però il *nostro* primo logico; questa prerogativa spetta all'ente materiale, all'essere colto nelle entità materiali, scala misteriosa che ci innalza al puro spirito ed infine all'Ente Primo (art. 3).

anima separata conosce.

IV. INTENDERE DELL'ANIMA SEPARATA DAL CORPO (q. 89). Sussistente, l'anima con la morte si separa dal corpo ma non perde il suo essere; conservandolo conserva anche il suo operare specifico, perciò l'indagine

(1) Cfr. il mio volume «L'Intelletto umano», pagg. 235-245, «Vita e Pensiero», Milano, 1932.

di S. Tommaso si spinge oltre la vita presente e stabilito il fatto e il modo in genere della conoscenza, scende ai particolari. Separata dal corpo, l'anima ha un suo modo speciale di conoscere, corrispondente al suo nuovo stato. Non potendo più ricevere dalla sensibilità il materiale della sua conoscenza e rassomigliando ai puri spiriti nel modo di essere deve rassomigliare loro anche nel modo di agire. Come il puro spirito anche l'anima nostra nello stato di separazione dal corpo riceve direttamente da Dio le sue rappresentazioni intelligibili per emettere il suo atto intellettivo (art. 1). Ma che cosa conosce? Come lo conosce? Nello stato di separazione l'anima nostra, direttamente illuminata da Dio, è costituita intelligibile in atto e intende direttamente se stessa; conosce anche le altre anime separate e i puri spiriti mediante le rappresentazioni intelligibili ricevute ugualmente mediante l'illuminazione divina. La conoscenza però che ha dei puri spiriti è imperfetta perchè proporzionata al suo grado entitativo il quale è inferiore a quello del puro spirito, perfetto nell'ordine sostanziale e specifico (art. 2). Conosce anche le essenze del mondo fisico mediante rappresentazioni intelligibili ricevute direttamente per illuminazione divina; questa sua conoscenza però è imperfetta perchè l'intelligibile che ne è il principio formale, non essendo proporzionato al suo potere intellettivo, fa conoscere tali essenze non nella loro propria distinta natura ma in modo generico e confuso (art. 3). Finalmente anche la conoscenza delle cose individue avviene per mezzo delle rappresentazioni intelligibili direttamente infuse da Dio. Queste però, non essendo proporzionate al suo potere intellettivo il quale è essenzialmente astrattivo, non fanno conoscere tutti i singoli individui delle diverse specie e neanche tutti quelli di una sola specie ma solamente quelli con i quali ogni anima ha un rapporto speciale in ragione di una conoscenza anteriore

Come?

Che cosa?

oppure per speciale affetto, per relazione naturale, per disposizione divina (art. 4).

Stato di separazione e idee acquistate sulla terra.

Quanto poi alle rappresentazioni intelligibili o idee acquistate durante l'esistenza terrestre, queste rimangono nell'anima in virtù dell' incorruttibilità dell'anima medesima, non c'è però la rappresentazione sensibile dalla quale furono astratte (art. 5); vi rimangono inoltre come principio degli stessi atti che l'anima emetteva nello stato di unione, è cambiato però il modo di operare perchè non c'è più la dipendenza dalla rappresentazione sensibile; questa viene sostituita da una speciale azione divina (art. 6). Nello stato di separazione infine il conoscere non può essere ostacolato da alcuna distanza spaziale perchè non dipende affatto dall'azione dei corpi ma avviene mediante rappresentazioni intelligibili infuse direttamente da Dio (art. 7). Dovremo forse dire che conosce tutto quello che si passa sulla terra? No. Se si tiene conto solamente del suo modo connaturale e proporzionato di conoscere, l'anima separata, indipendentemente dalla visione di Dio o dalle rivelazioni che Dio le farebbe, non può conoscere tutto ciò che avviene sulla terra. Si tratta infatti di cose particolari e contingenti che l'anima separata può conoscere solo se ha avuto con queste una speciale relazione, com'è già stato detto. Se è beata conosce in Dio ciò che avviene sulla terra, se non è beata, lo conosce mediante una speciale illuminazione divina solo nella misura voluta da Dio per mezzo di speciali rivelazioni, oltre quello che potrà sapere dai puri spiriti e dalle altre anime separate.

Stato di separazione e ciò che avviene sulla terra.

INDICE

PREFAZIONE . . . . . pag. 5

INTRODUZIONE

I - Cenni biografici . . . . . » 7
II - Formazione del suo pensiero . . . . . » 8
III - Il disagio intellettuale del suo tempo . . . . . » 10
IV - Ragione e Fede . . . . . » 12
V - La « Somma Teologica » . . . . . » 13
VI - L'anima umana ed il pensiero pretomistico . . . . » 18

PARTE PRIMA
ESSENZA DELL'ANIMA UMANA

I - Incorporeità dell'anima . . . . . » 29
II - Sussistenza dell'anima umana . . . . . » 35
III - La sussistenza prerogativa dell'anima umana solamente » 41
IV - Anima e natura umana . . . . . » 45
V - Immaterialità dell'anima umana . . . . . » 49
VI - Immortalità dell'anima umana . . . . . » 57
VII - L'anima e il puro spirito . . . . . » 64

PARTE SECONDA
UNIONE DELL'ANIMA COL CORPO

I - L'anima umana forma sostanziale del corpo . . . » 73
II - Molteplicità numerica dell'anima razionale . . . » 86
III - L'anima razionale unica anima dell'uomo . . . . » 96
IV - L'anima razionale unica forma sostanziale del corpo . » 104
V - Armonia dell'anima razionale col corpo . . . » 112
VI - L'unione dell'anima e le disposizioni accidentali del corpo » 117
VII - Unione immediata dell'anima razionale col corpo . . » 121
VIII - Modo di essere dell'anima nel corpo . . . . . » 125

APPENDICE I: LE FACOLTA' DELL'ANIMA . . . . » 132
APPENDICE II: L'OPERARE DELL'ANIMA UMANA . . » 138

CLASSICI DI FILOSOFIA E PEDAGOGIA

diretti da M. LECCE

Volumi pubblicati:

PLATONE - *Fedone* - a cura di E. Villa. - IV Edizione.

PLATONE - *Repubblica* - Passi scelti a cura di A. Zamboni e di R. Catena - II Edizione.

PLATONE - *Gorgia* - a cura di E. Villa.

PLATONE - *Fedro* - a cura di M. e G. Garin.

PLATONE - *Protagora* - a cura di D. Galli.

EPITTETO - *Manuale* - a cura di L. Maino. - II Edizione.

S. AGOSTINO - *Le Confessioni* - Passi scelti a cura di M. Dal Pra.

S. TOMMASO - *L'anima umana* - Passi scelti a cura di G. Mazzoni.

G. BRUNO - *De la causa, principio e uno* - a cura di B. Micardi.

G. GALILEI - *Antologia* - Scritti scelti a cura di M. Dal Pra. - II Edizione.

F. BACONE - *Novum Organum* - a cura di M. Papa. - II Edizione.

R. CARTESIO - *Discorso sul metodo* - a cura di M. D'Asaro. - II Edizione.

G. G. LEIBNIZ - *Discorso sulla metafisica* - a cura di G. Rovero.

G. B. VICO - *Antologia* - a cura di G. Faggin.

E. KANT - *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* - a cura di M. Dal Pra.

E. KANT - *Pedagogia* - a cura di L. Causo.

A. SCHOPENHAUER - *L'oggetto dell'arte* - a cura di G. Faggin.

A. NECKER DE SAUSSURE - *Educazione progressiva* - a cura di F. Damonte e M. La Torraca. - II Edizione.

V. CUOCO - *L'educazione politica degli Italiani* - Scritti scelti a cura di M. Goretti. - II Edizione.

P. GALLUPPI - *Lettere filosofiche* - a cura di L. Maino.

A. ROSMINI - *Il problema gnoseologico* - Scritti scelti a cura di G. Bonafede.

A. ROSMINI - *Schizzo della moderna filosofia e del proprio sistema* - a cura di G. Giulietti.

G. CAPPONI - *Pensieri sull'educazione* - a cura di M. Lecce.

R. LAMBRUSCHINI - *Della educazione* - a cura di A. Saloni.

A. GABELLI - *Istruire ed educare* - Scritti scelti a cura di M. Goretti.

E. BOUTROUX - *Dell'idea di legge naturale nella scienza e nella filosofia contemporanea* - a cura di A. Pasa. - II Edizione.

Prezzo L. 8.— (netto)

COL
BIBLI
BERT